BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES
SECTION DES SCIENCES RELIGIEUSES
Volume LXXIX

Madeleine BIARDEAU

Charles MALAMOUD

LE SACRIFICE
DANS
L'INDE ANCIENNE

BL
1215
.S2
B5
1996

INDIANA UNIVERSITY
LIBRARIES
BLOOMINGTON

JHM7742

PEETERS
LOUVAIN-PARIS
1996

ISBN 90-6831-822-5 (Peeters Leuven)
D. 1996/0602/46
ISBN 2-87723-226-3 (Peeters France)

© Ecole Pratique des Hautes Etudes

Sommaire

LE SACRIFICE DANS L'HINDOUISME 7

par Madeleine BIARDEAU

I / Le sacrifice dans l'orthodoxie brahmanique 14

A / *Le sacrifice comme principe cosmogonique*, 14 ; B / *Rapports socio-cosmiques*, 23 ; C / *Le sacrifice dans la vie individuelle*, 32.

II / Renoncement et intériorisation du sacrifice 57

A / *Le* sannyāsa *et le sacrifice*, 61 ; B / *Intériorisation du sacrifice*, 65 ; C / *Le* yoga, 74.

III / Le sacrifice dans l'hindouisme classique 80

A / *Viṣṇu et Śiva*, 89 ; B / *Cycles cosmiques*, 106 ; C / *L'*avatāra *de Viṣṇu, modèle de l'homme*, 119 ; D / *Sacrifice āgamique et sacrifice sanglant*, 138.

TERMINER LE SACRIFICE 155

Remarques sur les honoraires rituels dans le brahmanisme

par Charles MALAMOUD

Le sacrifice dans l'hindouisme*

par Madeleine BIARDEAU

Lorsque Hubert et Mauss publiaient en 1899 l'*Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, le domaine indien leur fournissait une partie notable des matériaux destinés à élaborer une théorie générale du sacrifice. On disposait déjà alors d'un certain nombre d'éditions européennes de textes védiques, de quelques traductions et de très rares monographies décrivant tel ou tel sacrifice particulier. En outre, à la demande de Mauss, Sylvain Lévi avait fait un cours en 1896-1897 sur *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmaṇas*, qui fut publié en 1898 (et réimprimé en 1966). L'importance du sacrifice dans l'Inde est donc connue de longue date et, depuis le début du siècle, les éditions et traductions de textes védiques, les monographies relatives au rituel et aux spéculations contenues dans ces textes se sont succédé sans interruption jusqu'à nos jours.

On s'étonnera peut-être qu'à une exception près[1], l'*Essai*

* Je tiens à remercier tous ceux sans lesquels ce travail n'aurait pas vu le jour : Jean-Pierre Vernant d'abord, qui me l'a demandé pour les séminaires qu'il réunit sur le thème du sacrifice et qui m'a proposé de le publier, son équipe de la VI[e] section de l'E.P.H.E. (E.R.A. 75), qui m'a écoutée et encouragée par ses questions et ses remarques, les auditeurs de mon séminaire de la V[e] section de l'E.P.H.E. — notamment Charles Malamoud — pour qui et avec qui bien des points de détail ont été discutés, enfin les pandits N. R. Bhatt, de l'Institut français d'Indologie de Pondichéry, et K. A. Sivaramakrishna Sastri, du Deccan College de Poona, qui répondent inlassablement à mes questions depuis tant d'années.

Toutes les références au *Mahābhārata* sont données d'après l'édition de la Citrashala Press de Poona ; les références aux Purāṇa renvoient aux éditions de la Venkateshvara Steam Press de Bombay-Kalyan.

1. J. C. HEESTERMAN, *The Ancient Indian Royal Consecration. The Rājasūya described according to the Yajus texts and annotated*, 's Gravenhage, Mouton & Co., 1957.

d'Hubert et Mauss n'ait pas inspiré davantage les indologues et n'ait pas changé le cours des études védiques en leur donnant une orientation plus sociologique. A la réflexion cependant, et même si l'on concède qu'une théorie générale du sacrifice avait son utilité, celle-ci ne faisait pas tellement avancer la compréhension du domaine védique. A un ensemble de littérature rituelle et mythique aussi complexe, une notion générale du sacrifice, qui englobait les rites des tribus « primitives », l'Inde, Israël, pour aboutir au sacrifice chrétien, ne pouvait apporter qu'une aide très limitée. Pour couper en effet le sacrifice de son contexte socio-culturel particulier, il fallait lui attribuer une essence isolable, permanente, à travers les cultures, et peut-être même une histoire propre qui, tout naturellement, culminait dans le christianisme : l'évolutionnisme du début du siècle n'a pas épargné la sociologie[1]. Les védisants avaient au contraire à comprendre une organisation rituelle centrée, non pas sur le Sacrifice[2], mais sur des sacrifices particuliers inscrits dans une société donnée, pourvue de son idéologie propre, de son calendrier, etc.

Aussi plutôt qu'à une théorie générale du sacrifice, tous les travaux sur la littérature védique se réfèrent-ils plus ou moins implicitement à la notion d'une religion védique, telle que la comprenait déjà Abel Bergaigne[3]. Il peut paraître d'autant plus nécessaire de constituer cet ensemble mythico-rituel en une entité séparée que l'hindouisme ultérieur nous offre une tout autre configuration : de la multitude des dieux védiques se sont détachés deux grands dieux, Viṣṇu et Śiva, tandis que les dieux locaux, en nombre indéfini, s'organisent en un panthéon entièrement renouvelé autour des deux divinités suprêmes. Au sacrifice védique à localisation variable et temporaire, se substitue à peu près totalement un culte qui couvre l'Inde de temples et de sanctuaires plus ou moins rudimentaires, mais permanents. Des concepts fondamentaux disparaissent, d'autres se transforment profondément. Une relation de dévotion s'instaure entre

1. Essai, *Année sociologique* (1897-1898), p. 131.

2. Nous verrons par la suite des spéculations hindoues sur le Sacrifice, apparemment le Sacrifice en général, en fait le Sacrifice tel que l'a codifié la société hindoue, et qui n'a plus grand rapport avec les analyses d'Hubert et Mauss, ce qui ne les infirme nullement : c'est le point de vue qui diffère.

3. A. Bergaigne, *La religion védique*, I-IV, 1878-1897 (réimpression en 1963).

le fidèle et la divinité, qui n'avait pas sa place dans la manipulation très technique du rituel védique. C'est ainsi que les Veda constituent encore pour l'indologie moderne un champ d'investigations relativement bien clos, d'autant plus réservé à des spécialistes que la langue en est aussi largement différenciée du sanskrit classique. Corrélativement, parler du sacrifice dans l'Inde, c'est avant tout parler du sacrifice védique, acte central de ce qui aurait été la phase la plus ancienne de la religion des habitants āryens de l'Inde.

Cependant, étant donné l'état actuel des connaissances, tant de la littérature védique que de l'hindouisme[1], et l'énorme masse d'informations disponibles, on voudrait tenter ici d'aborder le sacrifice védique sous un autre angle. Les textes dans lesquels il nous est livré en effet[2] ne sont que pour nous les témoins d'un passé révolu, antérieur à l'hindouisme. Pour les hindous eux-mêmes, ils constituent avant tout la Révélation *(śruti)*, qu'il faut prendre en son sens plein. Il est vrai que le sacrifice védique proprement dit est tombé très tôt en désuétude, vrai aussi que les textes védiques ne sont guère connus que d'un petit nombre de spécialistes qui va sans cesse s'amenuisant, que la compréhension de leur teneur originelle est très souvent douteuse. Il n'en

1. Du védisme on ne connaît en effet que des textes. L'hindouisme au contraire, qui subsiste depuis plus de deux millénaires, nous est connu par les textes, l'archéologie et l'observation directe.

2. Ces textes védiques, au sens étroit du terme, comportent essentiellement des recueils d'hymnes ou de formules rituelles — les Saṃhitā — et des descriptions liturgiques avec leurs justifications mythiques — les Brāhmaṇa. En un sens plus large, il faut inclure dans la littérature védique les textes « forestiers » — les Āraṇyaka — et les Upaniṣad, dont nous reparlerons bientôt. Les Saṃhitā et les Brāhmaṇa délimitent le champ des sacrifices solennels — *śrauta* (lit. enseignés par la Śruti, révélés). Ils sont commentés par des textes liturgiques plus récents, les Sūtra, qui, sans appartenir à la littérature révélée, sont cependant rattachés aux différentes écoles védiques. Les Veda, d'autre part, se diversifient selon les fonctions liturgiques des officiants, au moins pour les trois premiers : Ṛg-veda, Sāma-veda, Yajur-veda, tandis que le quatrième, l'Atharva-veda, de dignité moindre, quoique lui aussi révélé, contient, entre autres, des formules magiques et des prières qui n'ont plus de rapport direct avec le rituel solennel. Chacun des Veda a, au moins en principe, ses Saṃhitā, ses Brāhmaṇa, c'est-à-dire des recensions différentes du même texte, dont la diversification a eu sans doute une base géographique en même temps que sociale. Enfin, le rituel *śrauta* a été doublé d'un rituel « domestique » — *gṛhya* —, codifié aussi dans des Sūtra qui n'ont plus d'appui direct dans la Śruti. Il n'est pas sans intérêt de noter dès maintenant qu'aux Śrauta-sūtra (Sūtra concernant les rites de la Śruti) s'opposent les Smārta-sūtra (Sūtra concernant ce qui relève de la Tradition — *smṛti* —), qui incluent les Gṛhya-sūtra et les Dharma-sūtra. Ces derniers sont les ancêtres des codes de lois socio-religieuses de l'hindouisme, vaste littérature que l'on appellera aussi du terme générale de *smṛti*, mais ils se rattachent encore de façon explicite aux écoles védiques. L'ensemble de la littérature des Sūtra forme ainsi la première assise de la Tradition — *smṛti* — et l'articule donc sur la Révélation.

reste pas moins que les Veda, selon la signification même du terme, constituent le Savoir par excellence, que leur récitation quotidienne est un des devoirs du brâhmane depuis toujours, et qu'ils demeurent la référence et la norme suprême, au prix, souvent, des lectures les plus fantaisistes. Laissant donc de côté la question de savoir ce qu'a été l'hypothétique religion védique, on peut essayer de cerner la place réelle du corpus révélé et la signification du sacrifice qu'il enseigne, à l'intérieur de l'hinduisme dont il fait ainsi partie[1] : que connaîtrions-nous aujourd'hui des Veda si les hindous ne nous les avaient précieusement conservés pour leur usage personnel ?

Point n'est besoin d'assigner de limite temporelle à cette investigation : un des plus grands commentateurs de la littérature védique, Sāyaṇa, a vécu au XIVe siècle, longtemps après le triomphe de la religion dévotionnelle et le surgissement de grandes sectes plus ou moins anti-védiques. Son commentaire est souvent une réinterprétation, mise au goût du jour, mais les Veda n'en sont pas moins pour lui le Savoir auto-révélé qui n'a ni dieu ni homme à son origine, la Parole qui enseigne tout ce qu'il faut connaître des réalités invisibles et qui est le seul moyen d'y accéder. Il discute longuement de points de rituel sacrificiel, alors même que les sacrifices védiques ont pratiquement disparu, à l'exception peut-être de rares grands sacrifices royaux. Historiquement, Sāyaṇa est le symbole même de la résistance hindoue à l'envahisseur musulman.

Une école d'herméneutique du Veda, la Mīmāṃsā, s'est constituée très tôt et ne cessera de produire des œuvres, pratiquement jusqu'à nos jours. Elle fait partie des six systèmes de « philosophie » *(darśana)* considérés comme orthodoxes. Les règles qu'elle énonce pour l'interprétation des textes védiques sont utilisées pour l'interprétation des codes de lois socio-religieuses, et il est impossible d'étudier l'un quelconque des systèmes philosophiques sans connaître ses principes et ses positions doctrinales. Sāyaṇa, la Mīmāṃsā sont-ils des survivances du « védisme », le dernier carré de brâhmanes orthodoxes

1. Une première tentative en ce sens a été faite par L. Renou, *Etudes védiques et pāṇinéennes*, t. VI : *Le destin du Veda dans l'Inde*, Publications de l'Institut de Civilisation indienne, fasc. 10, Paris, De Boccard, 1960. L'auteur y fait le recensement à peu près exhaustif de toutes les utilisations et de toutes les conceptions de la Śruti que l'on trouve dans l'ensemble de la littérature hindoue.

qui maintiennent leurs valeurs contre vents et marées ? Ou bien ne sont-ils pas plutôt les témoins du rôle de référence suprême réel que continuent de jouer les Veda dans une religion qui les déborde de toutes parts ? C'est là qu'une enquête portant, non plus sur la destinée des textes védiques eux-mêmes, mais sur ce qu'est devenu le sacrifice dans l'hindouisme, peut être décisive.

Une autre considération, encore très extérieure, va dans le même sens : à première vue, il n'y a de passage ni historique, ni conceptuel, de la littérature védique à la religion connue aujourd'hui sous le nom d'hindouisme. Quand les épopées et les Purāṇa apparaissent[1] — du moins ce que nous en connaissons maintenant —, ainsi que les codes de lois socio-religieuses, on passe de la Révélation à la Tradition au prix d'une véritable solution de continuité. Cependant, si l'on y regarde de plus près, cette première impression ne tient pas, ou bien l'on doit prendre le parti d'ignorer l'insistance des traités traditionnels à se rattacher aux Veda.

En effet, le rituel védique — avec le sacrifice en son centre, par conséquent — a donné lieu à des commentaires nombreux et diversifiés qui se sont formés à l'intérieur d'écoles rattachées à l'un ou l'autre des Veda[2]. Encore aujourd'hui, le brâhmane qui énonce son identité au début d'un rite se rattache à tel Veda et, à l'intérieur de ce Veda, à telle école védique[3]. Chacune de ces écoles porte le nom de son fondateur présumé. Or, ce sont ces noms que l'on retrouve partout dans la Tradition hindoue, et auxquels celle-ci doit son autorité. Un bon exemple de ce rattachement obstiné à une école védique est celui des célèbres Lois de Manu *(Mānava-dharma-śāstra)*[4], considérées comme le code

1. Les deux grandes épopées, le *Mahābhārata* et le *Rāmāyaṇa*, sont des textes mythiques et didactiques, dont les dimensions constituent le premier obstacle à leur accès. Elles fournissent une masse d'informations, sous la forme d'un récit relativement continu, qui paraissent inextricables. Les Purāṇa — « les Antiques » — sont théoriquement le récit de ce qui s'est passé aux origines du monde ou de l'âge que nous vivons. Ils sont l'histoire mythique que l'Inde reconnaît comme son passé, mais ils traitent aussi de toutes sortes de sujets considérés comme matières d'enseignement traditionnel, de la cosmologie aux rituels. Toute cette littérature s'étale sur plus d'un millénaire, sans qu'il soit possible d'établir des séquences rigoureuses.

2. Cf. ci-dessus p. 9 fin de la n. 2 sur les Sûtra, textes fondamentaux des écoles védiques.

3. Sur l'importance des « écoles védiques » pour la diversification de l'héritage révélé, voir L. Renou, *Les écoles védiques et la formation du Veda* (Cahiers de la Société asiatique, IX, Paris, 1947), et surtout ses vigoureuses conclusions pp. 208-221.

4. Traduction française par A. Loiseleur-Deslongchamps, « Classiques Garnier », [1833[.

socio-religieux le plus « orthodoxe » de l'hindouisme. L'école védique Mānava, qui relève du Yajur-veda, nous est connue seulement par ses commentaires sur le rituel védique solennel et le rituel domestique. Il n'y a aucun rapport de contenu décelable entre ces commentaires et les Lois de Manu qui leur sont vraisemblablement très postérieures, mais le patronage de Manu, sage et même premier homme mythique, n'en reste pas moins essentiel. De même, une proportion importante des héros épiques ont leurs noms déjà connus de la Révélation, ou, s'il s'agit de brâhmanes, sont considérés comme auteurs d'hymnes védiques.

On peut préciser davantage. Parmi les trois Veda consacrés au rituel solennel, il en est un qui a donné lieu à beaucoup plus de ramifications textuelles que les autres : il s'agit du Yajur-veda, celui auquel se rattachent les prêtres du sacrifice védique chargés de toutes les manipulations, de tous les « cheminements » rituels[1] ; L. Renou parle de « l'essence liturgique » de ce Veda. Déjà le texte révélé lui-même, divisé en Yajur-veda Noir et Blanc, offre la gamme la plus complète de spéculations, dont le point de départ est toujours le rite sacrificiel : certaines sont destinées à rationaliser le processus rituel, d'autres au contraire prennent du recul par rapport à lui en tentant de l'englober dans une théorie qui le nie. On peut alors imaginer la complexité des commentaires et la diversification des écoles qui se rapportent au Yajur-veda[2]. Et ces écoles, qui se sont formées à partir des textes révélés et qui semblent bien avoir été, pour tous les Veda, le point de départ de la Tradition hindoue proprement dite, devraient avoir joué un rôle prépondérant dans le cas du Yajur-veda.

Si donc le thème du sacrifice reste vraiment central dans les spéculations qui ont structuré l'hindouisme classique, à commencer par sa composante la plus orthodoxe à laquelle nous réserverons le nom de brahmanisme, nous pouvons nous attendre à trouver des liens, de plus en plus lâches, de plus en plus mythiques, mais nettement privilégiés entre la littérature reli-

1. Le nom de ces prêtres — *adhvaryu* — dérive d'un radical qui signifie « chemin ».

2. Sur l'importance des écoles du Yajur-veda, cf. L. Renou, *op. cit.*, pp. 129 sq. Même si l'on tient, comme en avertit très raisonnablement l'auteur, que nous ne possédons plus qu'une partie des Sūtra, ce n'est pas un fait de hasard que le seul Yajur-veda nous en ait transmis une partie plus importante que les autres — dont nous ne savons pas d'ailleurs ce qu'elle représente de la totalité.

gieuse classique et le Yajur-veda. C'est la place même de la Śruti au centre de l'univers brahmanique qui paraît donner un sens à cette enquête sur une possible généralisation du sacrifice.

L'hypothèse sous-jacente à toute l'entreprise est évidemment celle d'une unité fondamentale de la religion des hindous, qu'il faut retrouver sous la diversité de surface[1] : hypothèse qui ne sera jamais mathématiquement démontrée et qui laissera forcément des résidus inexpliqués, mais qui n'en a pas moins un solide ancrage dans la réalité sociale hindoue ; d'un bout à l'autre de l'histoire, les brâhmanes sont les dépositaires de la Révélation et de la Tradition, ce sont eux qui spéculent sans fin sur le donné révélé rituel et mythique. Leur fonction de prêtres du sacrifice védique et de docteurs du *dharma*, leur place au sommet de la hiérarchie sociale ne varient pas[2]. Soyons honnêtes cependant et reconnaissons que cette hypothèse va à l'encontre de bien des habitudes de pensée, chez les Indiens aussi bien que chez les indologues occidentaux. Elle implique en effet que les grandes sectes qui se sont formées au cours de l'histoire, avec ou contre les Brâhmanes, ont bourgeonné sur un tronc commun, un hindouisme non sectaire où Śiva et Viṣṇu sont présents ensemble, où les valeurs les plus orthodoxes sont mises en place parmi d'autres qui les supposent, etc. Le sentiment se fait jour en outre, un peu partout aujourd'hui, qu'il faudrait cerner le lien historique qui doit avoir existé entre le védisme et l'hindouisme[3]. La possibilité même de décrire un tronc commun de l'hindouisme est en soi un premier élément de démonstration. Le faire autour de la notion de sacrifice renforcerait encore l'hypothèse de départ : non seulement il y aurait une unité de l'hindouisme, mais celle-ci serait de nature à l'établir comme héritier du védisme — si l'on tient à garder un langage historique.

1. C'est déjà cette hypothèse qui est mise en œuvre dans les *Clefs pour la pensée hindoue* (Seghers, 1972).

2. Quoique le Yajur-veda reste la grande source d'inspiration, il est sans doute impossible de savoir si les seuls milieux de yajurvedin — au demeurant les plus répandus jusqu'à aujourd'hui — ont contribué à l'élaboration de l'hindouisme encore au niveau de la *bhakti*.

3. Toute l'œuvre récente de M. Dumézil s'inscrit dans cette perspective. Cf. aussi J. Gonda, *Viṣṇuism and Śivaism. A Comparison* (London, Jordan Lectures, 1970), venant après son *Change and Continuity in Indian Religion* (The Hague, Mouton, 1965).

I / *LE SACRIFICE DANS L'ORTHODOXIE BRAHMANIQUE*

Le point de vue auquel nous nous plaçons permet de ne pas commencer cette étude par un exposé du contenu de la Śruti[1]. Au contraire, profitant délibérément de ce que nous enseignent les Dharma-śāstra et l'ensemble de la Tradition hindoue, nous pouvons mettre celle-ci en perspective pour en faire saillir les points qui ont retenu l'attention des hindous, ceux dans lesquels ils ont vu l'essence de la Révélation.

A / *Le sacrifice comme principe cosmogonique*

Que le Sacrifice reste bien au centre du système de valeurs brahmaniques, c'est en particulier ce que nous enseigne la longue postérité de ce qui constitue peut-être la plus ancienne cosmogonie indienne, en tout cas celle qui aura le rôle le plus décisif. C'est d'elle que nous partirons pour voir s'élaborer peu à peu autour des notions et des relations fondamentales qu'elle pose, et que d'autres textes viendront éclairer et enrichir, l'univers brahmanico-hindou. Il s'agit de l'hymne au *Puruṣa (Puruṣa-sūkta)*, que nous citerons ici *in extenso* dans la traduction de L. Renou[2] :

« L'Homme a mille têtes ; il a mille yeux, mille pieds. Couvrant la terre de part en part, il la dépasse encore de dix doigts.

1. Ce qui, au reste, a été fait par Sylvain Lévi, *La doctrine du sacrifice*... Caractéristique de son projet est le fait qu'il ne prend pas en considération des spéculations promises à une longue postérité, dans la mesure où elles n'apportent rien sur la technique sacrificielle, sur le sacrifice pris en lui-même. On reconnaît là la parenté d'optique avec Mauss (qui parlait de « fonction sociale » du sacrifice en un sens très restreint).

2. *Ṛk-saṃhitā* X 90, traduit dans *Hymnes spéculatifs du Véda*, Gallimard, 1956, p. 97. Sylvain Lévi et Marcel Mauss se sont également abstenus de citer ce récit cosmogonique. Or, si le Yajur-veda Noir est la source d'intenses spéculations de par sa fonction liturgique, le Ṛg-veda garde la plus haute dignité. Il est le seul à nous donner sous forme d'hymnes continus ce que les autres Veda brisent en formules destinées au rituel. Il n'est pas directement utilisable dans le rituel védique par conséquent et ne semble même pas le supposer (L. Renou, *Ecoles védiques*, p. 3). Mais le fait que le Sāma-veda et le Yajur-veda puisent très largement dedans est le signe même de son prestige. Il est la source des sources. Que nous partions de lui n'est donc nullement en contradiction avec le fait que nous avons mentionné : c'est bien le Yajur-veda Noir, et plus spécialement sa branche Taittirīya, qui nous fournira la plus riche élaboration de cet hymne ṛgvedique. Même le *Śatapatha-brāhmaṇa* (du Yajur-veda Blanc, voir ci-dessous) ne sera sans doute qu'un nouveau stade de ce travail d'élaboration.

« L'Homme n'est autre que cet univers, ce qui est passé, ce qui est à venir. Et il est le maître du domaine immortel, parce qu'il croît au-delà de la nourriture.

« Telle est sa puissance, et plus vigoureux encore est l'Homme. Tous les êtres sont un quartier de lui ; l'Immortel au ciel, les trois (autres) quarts.

« Avec trois quartiers l'Homme s'est élevé là-haut, le quatrième a repris naissance ici-bas. De là il s'est répandu en tous sens, vers les choses qui mangent et qui ne mangent pas.

« De lui est née l'Energie (créatrice), de l'Energie (créatrice) est né l'Homme. Une fois né, il s'est étiré au-delà de la terre tant par-derrière que par-devant.

« Lorsque les dieux tendirent le sacrifice avec l'Homme pour substance oblatoire, le printemps servit de beurre (rituel), l'été de bois d'allumage, l'automne d'offrande.

« Sur la litière (sacrée) ils aspergèrent l'Homme, (c'est-à-dire) le sacrifice qui était né aux origines. Par lui les dieux accomplirent le sacrifice ainsi que les Saints et les Voyants.

« De ce sacrifice offert en forme totale on tira la graisse (rituelle) mouchetée. On en fit les animaux qui sont dans l'air, ceux du désert et ceux des agglomérations.

« De ce sacrifice offert en forme totale naquirent les strophes, les mélodies, les mètres naquirent aussi de lui, la formule (liturgique) en naquit.

« De ce (sacrifice) naquirent les chevaux et toutes bêtes à double rangée de dents. Les bovins aussi en naquirent, en sont nées les chèvres et les brebis.

« Quand ils eurent démembré l'Homme, comment en distribuèrent-ils les parts ? Que devint sa bouche ? Que devinrent ses bras ? Ses cuisses, ses pieds, quel nom reçurent-ils ?

« Sa bouche devint le Brâhmane, le Guerrier fut le produit de ses bras, ses cuisses furent l'Artisan, de ses pieds naquit le Serviteur.

« La lune est née de sa conscience, de son regard est né le soleil, de sa bouche Indra et Agni, de son souffle est né le vent.

« Le domaine aérien sortit de son nombril, de sa tête le ciel évolua, de ses pieds la terre, de son oreille les orients : ainsi furent réglés les mondes.

« Sept étaient les bois de palissade, trois fois sept on fit les bûches d'allumage, quand les dieux, tendant le sacrifice, eurent attaché l'Homme pour victime.

« Les dieux sacrifièrent le sacrifice par le sacrifice. Telles furent les premières institutions. Ces puissances eurent accès au firmament, là où sont les Saints, les dieux originels. »

Le terme *puruṣa* qui est ici traduit par « Homme » n'est employé dans aucun autre contexte de la Saṃhitā du Ṛg-veda pour désigner un homme ordinaire. Il ne prendra que par la suite cette acception courante, mais il gardera de son emploi dans le *Puruṣa-sūkta* le privilège de désigner l'Absolu sous sa forme la plus « personnalisée », aussi bien que le principe immortel identique à l'Absolu qui se trouve en chaque individu[1]. Il est ici tout autant le Mâle que l'Homme et cette valeur masculine de l'Absolu restera fortement attestée, par opposition à la féminité du monde concret (ici l'Energie créatrice). Cet Homme est à la fois le sacrifice et la victime sacrificielle, tandis qu'il représente la totalité de l'univers spatio-temporel, du domaine mortel et de l'Immortel, du visible et de l'invisible. En tant que sacrifice, il est ce qui organise les trois mondes (ciel, terre, espace intermédiaire), les espèces animales, la société humaine avec ses quatre « classes ». Nous avons ici en clair la première philosophie brahmanique : le cosmos est le produit du sacrifice, le sacrifice est au principe de tout[2].

Le *Puruṣa* de l'hindouisme classique, Viṣṇu ou Śiva, sera couramment décrit dans les Purāṇa et les textes liturgiques comme ayant « mille têtes, mille yeux, mille pieds », ce qui suffira à lui donner sa marque d'origine. Mais il nous sera impossible de montrer dans le cadre d'un exposé forcément synthétique les échos prolongés de l'hymne sous des formes plus ou

1. Notons en passant que l'hymne a seize versets, tout comme l'individu humain concret sera conçu comme un être à seize parties.

2. Peut-être fera-t-on mieux comprendre la portée de la méthode ainsi mise en œuvre en lui opposant celle que W. Norman Brown a employée dans deux articles : The Creation Myth of the Rig Veda (*Journal of the American Oriental Society*, 62, 1942, pp. 85-98) et Theories of creation in the Rig Veda (*ibid.*, 85, 1965, pp. 23-33). Dans le premier, il pose cette affirmation stupéfiante qu'il n'y a pas de récit cosmogonique complet dans le Ṛg-veda et il entreprend de reconstruire ce qui a dû être *le* mythe de la création pour les auteurs des hymnes. Il le fait à partir de bribes éparses, dont rien ne dit qu'elles aient jamais été destinées à s'ajuster. Le *Puruṣa-sûkta* n'est même pas mentionné. Le second article, que plus de vingt années séparent du premier, en prend en fait le relais ; il se termine par la traduction de plusieurs hymnes, dont celui du *Puruṣa*, mais l'analyse de l'auteur ne lui accorde guère d'importance. On reconnaît d'abord l'optique traditionnelle du védisant, qui cherche avant tout à savoir ce que les auteurs védiques pensaient — tâche à peu près désespérée quand on s'obstine à mettre bout à bout des vers coupés de leur contexte. Mais il semble de plus que Norman Brown ne puisse vraiment accorder la dignité de mythe cosmogonique qu'à un récit qui parte d'un chaos ou d'un néant originel, bref à quelque chose qui ressemble au mythe biblique. C'est bien là le danger inhérent à tout travail de reconstruction : la substitution implicite d'une logique qui nous est familière à celle que nous nous donnons pour tâche de comprendre.

moins directement reconnaissables. Plus saisissable cependant, et en même temps plus frappante, est l'utilisation de l'hymne entier dans des rituels classiques. Alors que les rites s'accompagnent normalement de formules isolées — les *mantra* —, détachées de leur contexte originel et souvent sans rapport de sens décelable avec le geste rituel, il est un petit nombre de textes — (par exemple des Upaniṣad ou des parties d'Upaniṣad) — qui sont récités pendant certains rites, et le rapport du texte au rite est alors étroit. Le *Puruṣa-sūkta* fait partie de ces textes privilégiés, chargés de sens, mais il s'incorpore le plus souvent intimement au processus rituel, chacun de ses seize versets étant mis en rapport avec un geste rituel particulier. C'est ainsi que la fin de l'impureté du deuil et le retour à la pureté rituelle et donc au monde normal, au onzième jour après la mort, sont marqués par la récitation du *Puruṣa-sūkta*, dont les seize parties accompagnent un culte rendu à Viṣṇu. Mais c'est aussi l'hymne au *Puruṣa* que l'hindou de haute caste récite chaque matin en adorant sa divinité d'élection, Viṣṇu ou Śiva. Avant toute autre analyse, cela montre au moins qu'il y a un certain rapport entre l'univers sacrificiel célébré par l'hymne et les grandes divinités de l'hindouisme classique.

Il est évident que cet hymne, aussi unique qu'il soit, ne se présente pas comme un bloc erratique dans une masse littéraire qui parlerait d'autre chose. Tout son prix vient justement de ce qu'il transforme en principe d'explication universelle les thèmes sacrificiels particuliers que développe la littérature védique. On ne saurait ici passer en revue tous ces thèmes. Certains d'entre eux cependant s'imposent à cause de leur postérité : le mythe de Manu et du déluge en est un (*Śatapatha-brāhmaṇa* I 8, 1, 1-11) qui, de plus, a le mérite de mettre en œuvre un thème connu de nous par ailleurs dans un contexte tout différent. Manu, l'Adam indien, survit seul au déluge, grâce à un poisson qu'il a sauvé et qui le sauve à son tour. Alors que les eaux se retirent, une jeune femme se présente à lui. Elle est sa fille, Iḍā (nom de la portion de la victime sacrificielle que l'on distribue au sacrifiant et aux officiants), elle est née de son sacrifice et avec lui elle va recréer le monde. Le poisson du déluge deviendra plus tard un *avatāra* de Viṣṇu. De même, c'est parce qu'il est le sacrifice en personne que Viṣṇu, par ses trois pas, crée l'espace des trois mondes (*Ibid.*, I 9, 3, 8-9, I 2, 5, 5). La mythologie

classique fera de ce thème l'*avatāra* du nain (Vāmana). Même le sanglier, que plusieurs récits donnent comme agent cosmogonique sans que sa relation au sacrifice soit explicitée (*Taittirīya-saṃhitā* VII 1, 5, 1 ; *Kāṭhaka-saṃhitā* VIII 2 ; *Śatapatha-brāhmaṇa* XIV 1, 2, 11, etc.), devient le Créateur des mythes purāṇiques sous la forme du Sanglier-Sacrifice. Il est également repris comme un des *avatāra* de Viṣṇu.

La tortue, second des *avatāra* traditionnels de Viṣṇu, fait aussi son apparition dès les Brāhmaṇa (*Śatapatha-brāhmaṇa* VI 1, 1, 12, VII 5, 1, 5) comme agent cosmogonique, à l'occasion de la description de l'empilement des briques sur lesquelles on placera le feu sacrificiel. Sans doute, la carapace arrondie qui l'enferme comme entre deux coupes, d'où elle sort et rentre à volonté pattes et tête, la disposait à en faire l'image de la terre et du ciel avec les créatures vivantes qu'ils contiennent. De plus, une « étymologie » rattache son nom — *kūrma* —, à une forme du verbe « faire ». Il n'est donc pas étonnant qu'une tortue vivante soit enfermée (avec un peu de grain !) à la base de l'édicule de briques où brûlera l'un des feux du sacrifice : le symbolisme en est tout à fait clair. C'est sous ce nom de *kūrma* que Viṣṇu prendra forme de tortue, mais c'est un autre nom de la tortue — *kaśyapa* — qui sera utilisé comme nom propre pour désigner l'un des « géniteurs » des créatures — *prajāpati*. Kaśyapa sera employé dans différents mythes qui en feront tantôt le père des dieux et des démons, tantôt celui des Serpents du monde souterrain et des Oiseaux divins. Jamais son rapport originel au sacrifice créateur ne disparaîtra, même si la conscience populaire ne le sent plus clairement. Personne, en tout cas, ne s'étonne de voir figurer une tortue à l'entrée des temples dans diverses régions de l'Inde encore aujourd'hui, ni de voir un siège de méditation, toujours à l'intérieur des temples, prendre la forme d'une tortue. Il ne suffit pas de mentionner ces faits pour marquer une continuité purement matérielle. Tout l'objet de notre enquête est de comprendre cette continuité, ainsi que la récurrence du thème de l'*avatāra* de Viṣṇu[1].

A ce point, les analyses d'Hubert et Mauss peuvent nous aider à saisir d'une façon encore très générale les implications

1. La notion d'*avatāra* n'est d'ailleurs pas épuisée par ces quelques exemples. Nous la retrouverons, et son rapport au sacrifice apparaîtra encore plus clairement.

sociales et religieuses d'un univers bâti autour du sacrifice. Même s'il s'agit d'un sacrifice « solennel » où le rôle des brâhmanes officiants est essentiel, le personnage central du sacrifice est celui qui l'offre pour en recueillir personnellement le fruit, celui que nous appellerons le « sacrifiant », pour rendre aussi exactement que possible le terme technique sanskrit correspondant : *yajamāna*. Une nuance manque cependant à cette traduction, puisque *yajamāna* est un participe présent *moyen*. Le sacrifiant sacrifie toujours pour lui-même, quel que soit le résultat attendu et même s'il s'agit avant tout d'assurer l'ordre universel : nous rencontrons ici à sa source l'identification de l'individu et de sa fonction, identification si profonde qu'on ne peut opposer les buts égoïstes qu'il poursuit au bien de l'ensemble, pourvu que ses buts soient de ceux que sa place dans la société autorise. Un brâhmane qui fait une oblation dans le feu le matin aide le soleil à poursuivre sa course régulière tout en s'assurant les mérites que lui vaut l'accomplissement de son *dharma*.

L'acte essentiel du sacrifiant est l'abandon — *tyāga* — de quelque chose qui lui appartient ou qu'il a acquis en vue du sacrifice. Ce quelque chose peut être un animal vivant, plus précisément une tête de bétail, car les animaux sauvages sont exclus du sacrifice normal. Le terme *paśu* désigne ainsi à la fois la victime sacrificielle et le bétail. Mais la matière oblatoire végétale est aussi conçue comme une victime. Animal ou végétal, la victime représente le sacrifiant. C'est quelque chose de lui-même qu'il offre, en lieu et place de lui-même tout entier, mais c'est un véritable substitut de sa personne qu'il abandonne ainsi. On pourrait accumuler presqu'à l'infini les détails du rituel qui montrent cette identification du sacrifiant et de la victime[1].

Il ne faudrait pas trop vite dire que les destinataires de l'offrande sacrificielle sont les dieux, habitants du ciel dont les mortels aspirent à partager la demeure après cette vie. Il y

1. Voir références dans Hubert et Mauss, Sylvain Lévi. Cela explique en particulier pourquoi la victime animale est dans la presque totalité des cas — sauf sacrifices très spéciaux — un mâle. Cf. *Śatapatha-brāhmaṇa* (XI 7, 1, 3, cité et traduit par S. Lévi, *op. cit.*, p. 132) : *sa yat paśubandhena yajate, ātmānam evaitan niṣkrīṇīte vīreṇa vīram, vīro hi paśur vīro yajamānaḥ* (« Si on offre un animal comme victime, c'est pour racheter ainsi sa personne, un mâle pour un mâle ; car la victime est un animal mâle, et le sacrifiant est un mâle »). Même idée dans *Taittirīya-saṃhitā* (VI 1, 11 6, Id., *ibid.*).

aurait un sens où cela ne serait pas tout à fait juste : nous verrons en effet que le système sacrificiel a une extension beaucoup plus vaste et que le sacrifice est, d'une façon générale, ce qui tisse des liens sacrés entre les êtres, et spécialement entre ceux qui ne sont pas ou plus unis par des liens visibles. Il est la reconnaissance de l'interdépendance de toutes les catégories d'êtres et de toutes les parties de l'univers, comme semble l'exprimer ce mythe du *Śatapatha-brāhmaṇa* (XI 1, 8) : « Les dieux et les démons[1], tous issus de Prajāpati, rivalisèrent. Les démons, à cause de leur orgueil, s'étant demandé à qui offrir l'oblation, l'offrirent dans leur propre bouche. A cause de cet orgueil, ils furent détruits. Aussi on ne doit pas être orgueilleux, l'orgueil étant la cause de la destruction. Quant aux dieux, ils offrirent l'oblation les uns aux autres. Alors Prajāpati se donna à eux et le sacrifice fut à eux ; car le sacrifice est la nourriture des dieux. Après s'être donné aux dieux (Prajāpati) créa une image de lui-même qui était le sacrifice. C'est pourquoi l'on dit que Prajāpati est le sacrifice, car il en fit sa propre image. » Les dieux ne peuvent faire mieux que de s'offrir l'oblation dans la bouche les uns des autres. Ils découvrent ainsi le sacrifice, qui est Prajāpati le Créateur, le *Puruṣa* de l'hymne ṛgvédique, dont nous verrons bientôt qu'il est aussi Viṣṇu. Les *asura*, au contraire, nient les liens invisibles qui sont l'ordre cosmique, ils nient encore plus leur dépendance par rapport aux dieux : le mythe exprime en même temps le repliement de chaque *asura* sur soi et son refus de l'oblation aux dieux. Quel que soit le destinataire, il n'est pas au-dessus du sacrifice : les dieux eux-mêmes en ont besoin, puisqu'il est leur nourriture et que leur immortalité en dépend. L'activité sacrificielle doit, de plus, se conformer aux normes posées par la Révélation et ses commentaires les plus anciens. On n'offre pas un sacrifice aux dieux ou à d'autres êtres pour leur rendre un culte ou leur prouver sa dévotion. Un excès de piété qui se traduit par un excès d'activité sacrificielle ne peut qu'amener le malheur : il manifeste un abus du pouvoir du

1. On traduit par « démon » le terme *asura*. A l'époque classique les *asura* seront les habitants des régions infernales et, comme tels, auront tendance à lutter contre les dieux pour leur arracher la suprématie sur les régions célestes. Dans la mythologie védique, les *asura* sont simplement les rivaux des dieux, ceux qui menacent sans cesse de l'emporter sur eux et de faire triompher ainsi le désordre sur l'ordre cosmique : c'est à qui possédera le sacrifice, et grâce à lui l'immortalité.

sacrifice et un désir d'obtenir plus que son dû[1]. C'est donc bien le mécanisme du sacrifice qui importe avant tout et c'est lui qui est le régulateur universel dans un ensemble où aucun être ne peut prétendre à une vie indépendante du tout.

Cependant, il reste vrai que les dieux sont les destinataires privilégiés du sacrifice : ils sont les premiers servis dans les rites sacrificiels qui s'adressent à toutes les catégories d'êtres, ils sont présents dans les rites aux ancêtres, et l'hôte humain lui-même, à qui l'on offrira un repas en sacrifice, sera traité comme un dieu. Surtout, les grands sacrifices solennels de la Révélation sont offerts aux dieux. Il est si vrai que le sacrifice introduit, au moins provisoirement, dans le monde des dieux qu'une préparation plus ou moins longue du sacrifiant et de la victime est nécessaire pour les faire accéder à un état divin qui durera le temps du sacrifice[2]. Par leur position hiérarchique supérieure, les dieux sont en effet le symbole même de la totalité du sacré, de la réalité invisible qui donne ordre et consistance au visible. Non que leur pouvoir soit plus grand que celui des autres êtres : souvent même, les *asura* semblent les surpasser en astuce ou en force guerrière. C'est leur juste connaissance du sacrifice qui les sauve dans le mythe, c'est l'efficacité du sacrifice qui assure leur primauté dans la réalité. Mais par position ils occupent le *svarga*, la sphère céleste qui recouvre la terre et assure en même temps la fermeture du système socio-cosmique sur lui-même. Comme les brâhmanes sur terre, ils tiennent leur importance de leur statut plus que de leur pouvoir. Mais, quoique le brâhmane soit considéré comme un dieu sur terre, la différence entre eux reste essentielle : c'est celle d'une rupture de niveau de réalité, le passage de ce que l'on hésite à appeler le profane au sacré. On n'entre en communication avec les dieux que sur l'aire sacrificielle.

Qu'est-ce donc, sur cette aire sacrificielle où tous les participants sont présents, à commencer par les dieux, qui constitue l'essentiel de l'opération sacrificielle et sa fécondité ? On a déjà

1. Cf. *Maitrāyaṇī-saṃhitā* II 4, 5 : *etena vai Sṛñjaya ayajanta te śriyo'ntam agacchaṃs tasmān nātibahu yaṣṭavyam* (« Les Sṛñjaya offrirent ainsi des sacrifices et ce fut la fin de leur prospérité. C'est pourquoi il ne faut pas sacrifier avec excès »).

2. C'est tout le problème des rituels de consécration préalable du sacrifiant — *dīkṣā*. Outre Hubert et Mauss et S. Lévi, on peut consulter J. Gonda, *Change and Continuity in Indian Religion*, pp. 314-462, qui montre la nombreuse descendance des *dīkṣā* védiques dans les rituels hindous classiques et sectaires.

dit que l'acte d'abandon que le sacrifiant fait de la victime est décisif. Encore faut-il que cette victime soit effectivement sacrifiée et qu'elle soit transformée en nourriture des dieux, ce que doit assurer la mise à mort (par étouffement), s'il s'agit d'un animal, et l'offrande dans le feu. Agni, le feu, et notamment le feu sacrificiel, est « la bouche des dieux ». Les oblations qui sont faites directement dans le feu et sont consumées montent ainsi vers le ciel pour nourrir les dieux qui les inhalent. Mais une autre partie des offrandes est cuite sur le feu et consommée par le sacrifiant et les célébrants, qui mangent ainsi le « reste » des dieux. Ne nous hâtons pas de voir dans ce repas sacrificiel un rite de communion : ce sont en fait d'autres valeurs qui sont mises au premier plan et que nous aurons bientôt l'occasion de voir. Pour le moment, on peut se borner à considérer la nourriture sacrificielle, reste du repas des dieux, comme le type même du repas de tout hindou de haute caste[1]. Agni, au niveau même du rite védique, n'est donc pas simple : il est d'abord le feu, alimenté de bois bien définis, de beurre clarifié, de graisse animale, de grains..., qui consume toutes les offrandes pour les dieux. Il est aussi le feu de la cuisson — le feu de la cuisine ne saurait lui être tout à fait étranger par conséquent, non plus que le soleil qui « cuit » les récoltes pour les rendre bonnes à consommer[2]. Mais il faut aussi admettre que la nourriture consommée par les participants est également *consumée*, détruite sans reste, par le feu de la digestion[3]. Le repas fait donc bien partie de l'opération sacrificielle, et c'est en tant qu'ils représentent eux-mêmes des dieux que prêtres et sacrifiant sont appelés à consumer les offrandes par leur feu intérieur. C'est la destruction totale de la victime qui produit les fruits attendus. Encore faut-il, pour que ceux-ci soient intégralement acquis au sacrifiant, que ce dernier accompagne son oblation de dons (en bétail, vêtements...) aux brâhmanes qui sont dans l'assistance et d'honoraires sacrificiels aux célébrants. Le sacrifice représente toujours une perte de biens dont on attend de plus grands biens (comme, par

1. On se rappelle l'expression du *Puruṣa-sūkta* : « Il [le Puruṣa] est le maître du domaine immortel, parce qu'il croît au-delà de la nourriture. »

2. En sanskrit, le radical *pac* exprime à la fois l'idée de cuisson par le feu, celle de maturation des fruits et celle de digestion des aliments.

3. Sur ce point, voir Ch. MALAMOUD, Cuire le monde, dans *Puruṣārtha, Recherches de sciences sociales sur l'Asie du Sud* (Centre d'Etudes de l'Inde et de l'Asie du Sud, Paris, 1975), pp. 91-135.

exemple, le ciel après la mort), mais il ne faut jamais oublier l'autre face de ce Janus : c'est lui qui assure le parfait fonctionnement du cosmos.

B / *Rapports socio-cosmiques*

Un ordre fondé sur le sacrifice ne peut donc être un ordre purement humain, où la société terrestre pourrait être décrite isolément ; mais il est évident que, d'une certaine manière, c'est à cette dernière que revient la responsabilité de maintenir toutes les parties de l'univers ensemble et dans leur juste rapport. C'est ce que nous enseigne en particulier la littérature de Smṛti, la Tradition au sens le plus étroit du terme, celui qui s'applique aux traités de lois socio-religieuses. Ces traités, nombreux et tous placés sous le patronage de grandes figures védiques, sont loin de donner une image parfaitement uniforme et monolithique de l'univers brahmanique. Rattachés de plus ou moins loin à des écoles védiques par leurs auteurs mythiques, ils fixent les normes pour un groupe de brâhmanes donné, occupant une aire géographique plus ou moins vaste. Mais, au niveau de généralité où nous nous plaçons, l'image que nous obtenons de l'ensemble est d'une remarquable cohérence et d'une non moins remarquable permanence. Sans doute s'agit-il de traités normatifs, dont le rapport aux faits a toujours posé des problèmes, puisque des traités moins prestigieux n'ont cessé de préciser au cours des siècles ce que devait être la pratique. Mais la pratique elle-même, dont une partie nous échappera toujours parce qu'elle est restée de l'ordre de la coutume non écrite, serait inintelligible coupée de son rapport aux normes : même si l'on s'arrange pour tourner les règles — et les brâhmanes sont orfèvres en la matière —, le fait même qu'on a à les tourner y renvoie l'observateur plus sûrement qu'une application stricte et mécanique.

L'immortalité des dieux leur vient du sacrifice ; elle est donc fondée sur le bon fonctionnement de ce dernier. Il faut concevoir ce rapport de causalité de façon très matérielle puisque, comme on l'a vu, le sacrifice est d'abord nourriture des dieux. Agni, le feu sacrificiel, qui assure le transport des fumées de l'oblation jusqu'au ciel, est lui-même une divinité védique importante qui requiert des égards, un traitement bien réglé, sans défaut ni

excès. Ainsi, puisque le sacrifice est essentiellement une activité des hommes — plus exactement de certains hommes —, c'est à eux qu'il revient de nourrir les dieux et d'assurer leur subsistance. Si les hommes ne sacrifient pas, les dieux s'affaiblissent et ne peuvent donner la prospérité au monde terrestre. On trouve partout répétée l'idée que les dieux, et plus particulièrement leur roi Indra, lorsqu'ils sont bien nourris par les sacrifices, envoient la pluie en temps utile : dans un pays où le problème de l'eau est si crucial, on comprend que ce soit là le symbole même de l'ordre cosmique. La pluie qui vient à l'heure fait pousser les plantes, ce qui permet de nourrir les bêtes, les hommes et, par conséquent, les dieux, puisque le sacrifice est alors possible.

D'un autre point de vue encore, le monde invisible est lié à l'humain : les ancêtres aussi, tout comme les dieux, ont besoin de nourriture dans l'au-delà. Il appartient à chaque lignée de haute caste d'assurer la subsistance de ses ancêtres : le sacrifice aux ancêtres — *śrāddha* — se présente formellement comme complémentaire de celui des dieux[1]. Mais cette obligation a un corrélatif important : le culte le plus méticuleux rendu à ses ancêtres verrait ses effets annulés si le sacrifiant ne s'assurait pas d'une descendance mâle destinée à le perpétuer. Ici, le lien avec le monde invisible se fait encore plus proche, plus personnel : le chef de famille ne peut ignorer qu'il est seul responsable à la fois du bonheur de ses ancêtres et du sien après sa mort. L'existence de la lignée ancestrale rend l'insertion dans la totalité du cosmos beaucoup plus urgente ; elle la lie plus immédiatement avec la prospérité de chaque famille vivante. Un ancêtre qui n'est pas satisfait ne laisse pas les vivants en paix.

L'interdépendance du ciel et de la terre est donc totale. Ils

1. C'est, semble-t-il, une erreur que d'interpréter les inversions qui se produisent quand on passe des dieux aux ancêtres (par exemple le changement d'épaule du cordon sacré) comme un passage du pur à l'impur (cf. Mrs. Sinclair STEVENSON, *The Rites of the Twice-born*, Londres, 1920 ; 2e éd., Delhi, 1971, *passim*). On ne saurait confondre le culte des ancêtres — *pitṛ*, les « pères » —, avec les rites funéraires qui ont pour objet de transformer l'impur et dangereux « trépassé » — *preta* — en un ancêtre aussi sourcilleux que les dieux sur le chapitre de la pureté. Il reste que les rites destinés aux ancêtres doivent se distinguer clairement des rites qui s'adressent aux dieux, dans la mesure même où ces deux catégories d'êtres ne sauraient être confondues et sont, chacune à sa manière, les principaux agents de la prospérité terrestre.

Le culte des ancêtres est peut-être encore plus évidemment lié à des croyances « védiques » conservées que le sacrifice aux dieux, dans la mesure où il s'articule difficilement avec la croyance aux renaissances. Cf. ci-dessous.

ne se maintiennent qu'ensemble. L'ordre qui permet à ce tout de subsister et où chacun a son rôle à jouer est le *dharma* : notion fondamentale et inséparable de celle de sacrifice, puisque l'un ne peut exister sans l'autre. Le drame cosmique se joue donc sur terre, en ce monde où l'on sacrifie. Alors que les textes védiques faisaient s'affronter directement les dieux et les *asura* sans préciser le lieu de leurs combats, la mythologie classique voit le *dharma* et son contraire, l'*adharma*, croître et décroître dans le monde des hommes. Pour prendre la place des dieux, les *asura* doivent renverser le *dharma* ; ils s'incarnent alors sur terre comme princes et oppriment les brâhmanes, bouleversent les règles sociales, suppriment la pratique normale des sacrifices. Le désordre qui s'instaure parmi les hommes entraîne donc l'affaiblissement des dieux et accroît d'autant la puissance des *asura*. Mais c'est le cosmos entier qui va à sa perte — y compris les *asura*. Le prolongement philosophique d'une telle vision des choses est l'importance que prend l'acte sacrificiel dans la conception de l'homme. C'est en effet la science et la pratique du sacrifice qui différencient essentiellement les hommes des animaux.

La société terrestre ne peut par conséquent qu'être structurée autour du sacrifice[1]. Il est déjà frappant que la théorie énoncée par la Révélation et développée par la Tradition ignore la multiplicité et la diversité géographique des castes réelles pour ne parler que des quatre *varṇa*, littéralement « couleur » (symbolique), d'où : « classe » d'hommes affectée de cette couleur. Ce n'est pas par hasard, ni à cause d'une antériorité supposée des *varṇa* sur les castes — *jāti*[2] : quand les Smṛti font état d'autres groupes sociaux, qui correspondent à des castes connues au moins par la littérature, sinon dans la réalité historique ancienne ou contemporaine, c'est pour les expliquer à

1. C'est en particulier pourquoi il est si difficile en Inde d'isoler une zone profane du sacré. Ce que nous appelons profane ne l'est que de notre point de vue, tandis que l'Indien l'englobe dans sa vision sacrale de l'univers. Il ne faudrait d'ailleurs pas en conclure que les valeurs temporelles, terrestres, n'ont pas leur place dans un tel univers. Tout au contraire : la poursuite de la richesse, de la puissance, du plaisir amoureux est pleinement reconnue et garantie par le *dharma*. Cf. *Clefs pour la pensée hindoue*, pp. 57 sqq.

2. Sur ce point pas plus que sur les autres nous n'avons d'information historique sûre. Comment, par exemple, en l'absence de tout témoignage, affirmer qu'à l'époque de l'hymne au *Puruṣa*, la société brahmanique ne connaissait que les quatre *varṇa*, à l'exclusion des castes ? Il est tout au plus raisonnable de penser que 1 000 ans av. J.-C. cette société devait être assez différente de ce que nous en connaissons plusieurs siècles après.

partir de « mélanges de *varṇa* » — cause certaine de désordre — ou de membres déchus des *varṇa*. Les codes anciens de lois socio-religieuses ne veulent vraiment connaître que les *varṇa*.

C'est qu'en effet il ne suffit pas de mettre ces « classes » en rapport avec de grandes fonctions sociales — qui sont d'ailleurs obvies —, mais bien de voir que ces fonctions s'organisent elles-mêmes par rapport au sacrifice. Sur ce point l'accord est complet entre les codes de lois comme celui de Manu et le fameux traité de l'art de gouverner *(Artha-śāstra)*, qui est cependant plus préoccupé des techniques propres au gouvernement royal que du sacrifice : « Aux brâhmanes, (le Créateur) assigna d'enseigner et d'étudier (les Veda et tout ce qui s'y rapporte), de sacrifier pour eux-mêmes et pour les autres (comme officiants), de donner et de recevoir des dons ; aux *kṣatriya*, de protéger les créatures, de donner, de sacrifier pour eux-mêmes et d'étudier, ainsi que de ne pas s'attacher aux objets des sens ; au *vaiśya*, il assigna de protéger le bétail, de donner, de sacrifier et d'étudier, de faire du commerce, du prêt à intérêt, et de cultiver la terre ; au *śūdra*, le Tout-Puissant enjoignit une seule activité : l'obéissance sans murmure aux trois premières classes »[1].

A quoi l'on peut immédiatement comparer[2] : « Le *dharma* propre au brâhmane est d'étudier et d'enseigner (les Veda et tout ce qui s'y rapporte), de sacrifier pour lui-même et pour les autres, de donner et de recevoir. Le *dharma* propre au *kṣatriya* est d'étudier, de sacrifier pour lui-même, de donner, de vivre du métier des armes et de protéger les êtres. Le *dharma* du *vaiśya* est d'étudier, de sacrifier pour lui-même, de donner, de cultiver, de protéger les bestiaux et de faire du commerce. Celui du *śūdra*, c'est d'obéir aux deux-fois-nés, d'avoir un gagne-pain, d'être artisan et acteur. »

L'expression « sacrifier pour soi et sacrifier pour les autres », qui figure dans les deux textes pour caractériser le *dharma* du brâhmane s'éclaire si l'on se reporte à ce que l'on a dit plus haut du *yajamāna*[3]. Le « sacrifiant » est celui qui offre des sacrifices pour satisfaire ses buts personnels, mais, dans tout ce qui échappe au rituel domestique quotidien, il n'est pas lui-même l'exécutant, le prêtre du sacrifice. D'après les définitions que donnent nos

1. *Manu-smṛti* I 88-92.
2. *Artha-śāstra* I 3, 5-8.
3. Ci-dessus p. 19.

deux textes, nous voyons donc immédiatement que sont sacrifiants de droit les membres des trois *varṇa* supérieurs. Ce qui implique une participation à l'ensemble des rites védiques : l'étude du Veda n'est ainsi qu'un corollaire de la capacité de sacrifier ; c'est l'habilitation à l'étude, et donc à la récitation[1]. Comme nous le verrons, la récitation des textes védiques fait théoriquement partie des obligations quotidiennes des trois *varṇa* supérieurs, en fait plus spécialement de celles des brâhmanes. Le *kṣatriya* et le *vaiśya* sont donc admis comme le brâhmane à la connaissance et à la pratique de la science védique. Seul en revanche le brâhmane peut enseigner le Veda et sacrifier pour les autres (*kṣatriya* ou *vaiśya* aussi bien que brâhmanes) à titre d'officiant. L'enseignement et le ministère sacerdotal sont corrélatifs comme le sont l'étude et la pratique du sacrifice.

Le don entre aussi dans le complexe de la religion sacrificielle. L'hindouisme classique en fait un substitut pur et simple du sacrifice, bon pour notre âge de fer[2]. Mais, comme on l'a vu, il n'y a pas de sacrifice sans don. Outre l' « abandon » de la substance oblatoire que fait le sacrifiant, il doit aussi donner des honoraires aux officiants et distribuer généreusement des richesses aux brâhmanes présents[3]. C'est pourquoi, là aussi, il y a une relation asymétrique entre le brâhmane et les membres des autres *varṇa* : seul le brâhmane peut donner (aux brâhmanes) et recevoir (des trois *varṇa* supérieurs). Les *kṣatriya* et les *vaiśya* ne peuvent que donner. Cependant, dans la réalité, un petit nombre de brâhmanes vivent de leurs fonctions traditionnelles, et la plupart d'entre eux doivent avoir recours aux services d'autres brâhmanes pour leurs besoins religieux, comme les membres des deux autres *varṇa*.

Il reste que les fonctions du brâhmane sont entièrement définies par son sacerdoce et ses corollaires. Du point de vue théorique, il n'a pas d'autre moyen de vivre ni d'autre raison d'être. Dans les énoncés que nous venons de voir, ses fonctions religieuses le distinguent aussi bien du *kṣatriya*, le détenteur du « pouvoir temporel », que du *vaiśya*, producteur de richesses.

1. En fait, le terme sanskrit *adhyāya* signifie à la fois l'étude et la récitation. Le glissement sémantique était inscrit dans les faits, puisque l'étude des textes consiste à apprendre à les réciter par cœur, sans se préoccuper de leur sens.

2. Le Kali-yuga, celui que nous vivons, est le plus mauvais des quatre âges, celui où l'écart entre les normes et la réalité est le plus grand.

3. Sur cette question voir Ch. Malamoud, ci-dessous.

Nous verrons comment le système de valeurs s'est compliqué de manière à mettre l'accent plus précisément sur la paire brâhmane-*kṣatriya*, laissant le *vaiśya* un peu à l'écart des considérations théoriques. Mais dès maintenant, étant donné ce que nous savons de l'identification de l'individu et de sa fonction, l'on peut pressentir que, paradoxalement, ce n'est pas le brâhmane mais bien le *kṣatriya* qui constitue le *yajamāna* par excellence : il institue des sacrifices « royaux » solennels qui sont destinés autant à la prospérité de son royaume qu'à celle de son règne. Par les taxes qu'il lève, par ses droits sur le sol et le sous-sol, il est le principal détenteur de richesses, celui, par conséquent, qui peut accompagner ses sacrifices des dons les plus généreux.

C'est bien cette complémentarité du sacrifiant et de l'officiant qui unit tout d'abord le *kṣatriya* et le brâhmane. Quoique le roi ait bien d'autres devoirs, qui seront aussi la source d'infinies spéculations sur le plan religieux, il a d'abord celui de sacrifier : cela fait partie de l'administration de l'*artha* — des biens matériels du royaume —, non seulement parce qu'il faut nourrir les dieux pour qu'ils assurent un renouvellement régulier de la richesse sur terre, mais aussi parce qu'il faut nourrir les brâhmanes. Les deux aspects sont inséparables dans la fonction de *yajamāna* du roi[1] : il nourrit les brâhmanes en les employant comme prêtres dans les sacrifices coûteux qu'il institue, mais aussi par les dons qu'il distribue à d'autres brâhmanes à l'occasion de ces sacrifices. Le brâhmane, de son côté, dépend presque entièrement du roi (et secondairement des *vaiśya*) pour sa subsistance, quoiqu'il lui soit hiérarchiquement supérieur.

On peut formuler autrement la fonction du brâhmane en disant qu'il a la responsabilité du *dharma*, de l'ordre socio-cosmique qui maintient le tout dans l'existence, comme le *kṣatriya* a la responsabilité de l'*artha*. Aussi, prêtre et clerc, il doit être encore conseiller du roi, ministre. C'est un autre aspect de la relation étroite qui unit les deux *varṇa* supérieurs. Il a en particulier pour conséquence de faire de l'organisation de l'*artha* une dépendance du *dharma*, de l'ordre sacrificiel. Il est donc

1. De même que tout brâhmane ne vit pas de l'exercice des fonctions sacerdotales, tout *kṣatriya* n'est pas roi. Mais la royauté, dans l'Inde, où le morcellement territorial a été la règle, peut signifier la souveraineté sur une très petite principauté. Cependant, la théorie ne sépare pas la fonction guerrière, qui est un aspect de la royauté, de l'exercice de la souveraineté.

normal que l'*Artha-śāstra* soit aussi l'œuvre d'un brâhmane, dont la tradition fait le ministre d'un empereur de la dynastie Maurya (III^e^ s. av. J.-C.)[1]. Cela n'empêche nullement l'*artha* d'avoir ses techniques propres qui, au besoin, font provisoirement abstraction de règles de *dharma*. Le roi a le devoir de prendre un brâhmane pour conseiller, ce qui implique qu'un brâhmane accepte d'être conseiller de roi. Dans la pratique, la difficulté n'est pas grande, car l'appétit du pouvoir et des richesses existe aussi chez les membres du premier *varṇa*. Mais théoriquement, un brâhmane ne doit pas servir un maître, puisqu'il est hiérarchiquement au-dessus de tous. La fonction permanente de chapelain et celle de ministre entraînent pour lui une légère baisse de statut, qu'il faut évidemment compenser par des avantages matériels.

Il y a là un équilibre délicat à préserver entre les deux *varṇa*, l'un devant rester le détenteur de la richesse sans cesser d'en faire bénéficier l'autre. Aussi d'innombrables mythes dans la littérature classique illustrent cette tension et les dangers qu'il faut éviter. Le roi qui abuse de sa force pour opprimer les brâhmanes court à la catastrophe avec tout son royaume. Mais le roi trop pieux qui distribue toutes ses richesses aux brâhmanes et sacrifie trop n'est pas moins cause de la ruine du pays : privé de richesses, il ne peut plus sacrifier et le système ne peut plus fonctionner normalement. C'est là sans doute le sens de l'interdiction que l'on trouve dès le *Śatapatha-brāhmaṇa* (Yajur-veda Blanc XIII 7, 1, 15) de donner toute la terre aux officiants : le roi Viśvakarman Bhauvana, après un sacrifice « total », veut donner la terre entière en honoraire sacrificiel à l'officiant Kaśyapa. Mais la Terre intervient : « Aucun mortel ne saurait me donner, Viśvakarman Bhauvana ; si tu veux me donner, je plongerai au sein de l'océan et l'accord que tu as passé avec Kaśyapa aura été vain. » A ce texte révélé fait directement écho l'épopée du *Mahābhārata* (un des textes fondamentaux de la Tradition classique) III 114, 117-122, où le même roi fait un sacrifice et veut donner toute la terre à l'officiant Kaśyapa. La terre, cette fois, s'enfonce effectivement dans l'océan et ne revient à la surface que lorsque Kaśyapa lui a donné des apaisements.

1. Pour compléter la vision sacrale dont nous parlions, on peut ajouter que les *Kāma-sūtra*, Aphorismes sur l'amour, sont attribués à un brâhmane devenu « renonçant ». Cf. *Clefs*, p. 65.

Elle réapparaît sous forme d'un autel sacrificiel. La même épopée (XII 49, 64-71) fait donner une fois de plus la terre en honoraire sacrificiel à Kaśyapa par Rāma Jāmadagnya, ce brâhmane doué de vertus guerrières qui a dépouillé le monde de tous ses *kṣatriya*. Les conséquences sont immédiates : l'absence d'un souverain entraîne un accroissement de l'*adharma* sous toutes ses formes et la terre finit par s'enfoncer dans l'océan, accablée par le poids du mal.

De fait, les dons les plus ordinaires — indépendamment des distributions de nourriture — sont le bétail, essentiellement les vaches, sans lesquelles un brâhmane ne saurait sacrifier[1], et les lots de terre. Ceux-ci sont historiquement attestés par les inscriptions et les résultats en sont encore visibles aujourd'hui. On pense que ces dons étaient rendus possibles par l'abondance des terres en friches, mais au cours des siècles leur étendue s'est progressivement réduite, non sans créer quelques problèmes dans une organisation socio-économique où les terres non attribuées jouaient un rôle essentiel. Des brâhmanes ont pu ainsi, spécialement dans le nord du pays, devenir de puissants propriétaires terriens. D'autre part, conformément au rapport hiérarchique qui unit les deux premiers *varṇa*, le roi ne gardait pas sur les propriétés des brâhmanes les droits qu'il avait sur toutes les autres[2]. Il y a donc là, dans un système dont la pérennité n'est pas mise en doute, un élément de dégradation que les Indiens ont bien vu, mais qu'ils n'ont pu, ni sans doute voulu, corriger. La tradition mythique — remarquablement honnête si l'on pense qu'elle est dans ce domaine entièrement de source brahmanique — n'omet pas de signaler les effets désastreux que peut avoir l'excès de richesses ou de puissance chez un brâhmane. Ils sont d'ailleurs, en dernier ressort, très semblables à ceux que produisent un abus de pouvoir et une négligence de ses devoirs religieux chez le souverain. Le symbole le plus fréquent du désordre social et de la catastrophe est l'absence prolongée de

1. Les dieux ont une préférence marquée pour le beurre clarifié versé dans le feu sacrificiel. Mais le lait, le lait caillé sont aussi les ingrédients les plus fréquents de la matière oblatoire. Sur l'importance de la vache qui découle de son rôle dans le sacrifice, cf. ci-dessous p. 55.

2. Lorsque, dans le *Mahābhārata*, le très vertueux Yudhiṣṭhira engage son royaume dans la désastreuse partie de dés où il va tout perdre, il prend soin de préciser (II 65, 8) : « Ma capitale, le pays avec sa population, la terre avec les richesses de ceux qui ne sont pas brâhmanes, les hommes à l'exception des brâhmanes, ô roi, voilà la richesse qui me reste. Je la joue contre toi. »

pluie (généralement pendant douze ans) : la relation entre les dieux et les hommes reste au premier plan dans ce qui pourrait n'apparaître que comme une crise du monde des hommes[1].

Il est dans la logique du système qu'aux trois *varṇa* supérieurs qui ont part au rituel védique, s'oppose un quatrième *varṇa* dont le devoir socio-religieux soit défini par la seule obéissance aux supérieurs. C'est le *varṇa* des castes servantes qui, en théorie, ne peut se prévaloir des services d'un prêtre brâhmane pour ses rites, n'a pas droit à la connaissance des textes védiques et n'a même pas le devoir de donner. Sa participation à l'ordre du *dharma* réside tout entière dans les services qu'il fournit aux trois *varṇa* supérieurs. Dans la pratique, les prestations de services des castes artisanales ont dû de tout temps créer des relations très étroites entre elles et leurs patrons. D'une part, les *vaiśya* sont souvent absents localement, de même que les *kṣatriya*, surtout dans le sud de l'Inde, si bien que l'on a en présence des brâhmanes et des *śūdra* (sans parler des intouchables, pour qui la relation aux hautes castes reste forcément beaucoup plus lointaine). Les *śūdra* les plus élevés socialement, et surtout les plus riches, peuvent obtenir les services d'un prêtre brâhmane pour leurs cérémonies religieuses. Celles-ci devraient alors au moins se distinguer des cérémonies des *varṇa* supérieurs par la suppression des formules empruntées aux Veda. Cela même n'est pas observé dans la pratique. De plus, les Lois de Manu déjà permettent aux brâhmanes de recevoir certains dons des *śūdra* qui les servent[2]. L'exclusion des *śūdra* du système sacrificiel n'est donc qu'un fait de complémentarité dans une organisation éminemment hiérarchique. Les seuls vrais exclus sont les intouchables[3].

1. Un exemple entre mille (*MhBh*. III 110, 41-43) : « En ce temps-là, Lomapāda, un ami de Daśaratha, était le souverain des Aṅga. On dit que, poussé par son désir — *kāma* —, il trompa un brâhmane. Il fut alors abandonné par les brâhmanes, lui le maître du monde. Du fait que le roi se trouvait privé de chapelain, soudain (le dieu) aux mille yeux (= Indra) n'envoya plus de pluie et les créatures en souffrirent. »

Il est impossible en particulier de considérer le lien du bon gouvernement royal avec la pluie comme le résidu, dans l'Inde, d'une conception magico-religieuse de la souveraineté où le roi aurait été en même temps grand-prêtre. Cf. L. DUMONT, *Homo hierarchicus*, p. 361. Corrélativement, la stricte séparation des fonctions sacerdotale et royale peut difficilement être comprise comme l'amorce d'une sécularisation du pouvoir royal. Cf. ci-dessous p. 86, n. 1.

2. Cf ci-dessous, p. 48.

3. Mais il est possible de voir dans le rapprochement du *śūdra* et du brâhmane un effet des idées de la religion de *bhakti*. Cf. ci-dessous. Il est certain qu'elles ont joué

C / *Le sacrifice dans la vie individuelle*

On reste encore au niveau de la théorie fondée sur la Révélation védique en examinant comment se structure la vie de chaque membre des trois *varṇa* supérieurs. Cependant, alors que le *dharma* tel qu'il a été défini jusqu'à maintenant[1] est strictement limité à l'univers sacrificiel, il est difficile de comprendre la forme qu'a prise la vie individuelle sans se référer à la dimension complémentaire du sacrifice qui se trouve aussi intégrée à la Révélation, celle par laquelle un individu peut décider de sortir de la société fondée sur le sacrifice, donc de rompre avec toute pratique sacrificielle et avec la vision du monde qui en est solidaire. Avant même toute étude de la forme que prend la vie individuelle au sein de la société brahmanique, il faut noter un fait lourd d'implications théoriques et dont on ne peut rendre compte sans cette référence au renoncement au monde : alors même que le roi reste le *yajamāna* par excellence, parce que c'est à lui qu'il incombe d'instituer le plus grand nombre de sacrifices solennels dispendieux, les obligations quotidiennes ou périodiques qui sont décrites comme communes aux membres des trois *varṇa* supérieurs concernent avant tout le brâhmane. Une lecture attentive des premiers chapitres de la *Manu-smṛti*, par exemple, où sont énumérées ces obligations, révèle que le « deux-fois-né » auquel s'adressent les prescriptions est en fait le brâhmane[2]. Le brâhmane, comme préposé au *dharma*, a pris une physionomie très particulière qui le distingue radicalement des autres catégories d'hommes et qui trahit l'apparition d'une nouvelle dimension du *dharma*, qu'il nous faudra mettre en relation avec le renoncement au sacrifice. On voit déjà dans quelles difficultés la théorie s'engage : le spécialiste du sacrifice est aussi celui qui, à l'intérieur de la société gouvernée par le *dharma*, doit être le témoin du renoncement au sacrifice.

En principe donc, chacun des membres des trois *varṇa* supérieurs est appelé à passer par quatre « états de vie » ou quatre

un rôle, mais on ne saurait être trop prudent quand il s'agit d'expliquer des dispositions des Lois de Manu, qui veulent ignorer la *bhakti*. D'autre part, nous verrons qu'il faut aussi apporter quelques nuances à l'exclusion des intouchables.

1. Nous verrons bientôt qu'il y a une notion élargie du *dharma* qui fait aussi entrer en jeu l'autre aspect de la Révélation.

2. Théoriquement les membres des trois *varṇa* supérieurs deviennent des « deux-fois-nés » par la cérémonie d'initiation. Cf. ci-dessous.

stades différents et dûment codifiés. Après la petite enfance, où il est assimilé à un *śūdra*, il est admis à devenir *brahmacārin*, c'est-à-dire étudiant, chez un maître, des textes védiques (on se rappelle le devoir d'étudier, corrélatif de celui d'enseigner pour le seul brâhmane)[1]. Cette période, qui peut commencer à l'âge de huit ans et se prolonger jusqu'à seize ans, est marquée par des observances qui font de l'enfant, puis de l'adolescent, un véritable ascète. Tôt levé, il doit servir son maître, en particulier entretenir de bois son feu sacrificiel, lui obéir aveuglément en tout. Il est soumis à des pratiques de pureté rituelle particulièrement exigeantes, il est vêtu d'une peau d'antilope noire (du moins il la reçoit lors de la cérémonie d'initiation), il mendie sa nourriture, doit observer une chasteté rigoureuse (l'un des crimes les plus inexpiables serait pour lui d'avoir des rapports sexuels avec la femme de son *guru*). Plusieurs heures par jour sont consacrées à la mémorisation du groupe de textes védiques qu'il devra par la suite réciter quotidiennement, suivant le Veda et l'école védique auxquels il appartient par filiation. Quand ses études sont achevées, qu'il a pris le bain rituel final et donné la *dakṣiṇā* (honoraires)[2] d'usage à son *guru*, il retourne chez son père, où il est désormais considéré comme bon à marier.

La seconde étape de sa vie, la plus longue et souvent en fait la dernière, est celle où, marié, il est « maître de maison » — *gṛhastha* —, doit accomplir toutes ses obligations rituelles, engendrer des fils (et une fille[3]). Seul le *gṛhastha* peut être *yajamāna*. Le jeune brâhmane qui retourne à la maison de son père après avoir pris le bain rituel qui met un terme à ses études

1. Dans le composé *brahma-cārin* (*brahmacarya* désignant l'état d'étudiant brahmanique), *brahma* désigne très probablement le Veda et le savoir védique propre au brâhmane.

2. Noter que la terminologie reste celle du sacrifice : le maître reçoit une *dakṣiṇā* pour avoir versé son savoir dans le feu de la connaissance de son disciple. Par ailleurs, il est dit que le brâhmane ne doit pas enseigner pour un salaire. Il est donc important de maintenir la distinction. Sur le sacrifice au *brahman*, cf. ci-dessous, p. 40.

3. La naissance d'une fille n'est jamais et n'a jamais été célébrée comme celle d'un garçon. Cependant de nombreux mythes classiques (le *Mahābhārata* en fournit plusieurs exemples) s'attachent à montrer qu'il faut avoir au moins une fille. La raison est à en chercher, d'une part dans l'alliance avec une autre lignée qui sera contractée par le mariage de la fille (c'est le cas en particulier de Draupadī, qui assure l'alliance entre les Pāṇḍava et les Pañcāla dans l'épopée), d'autre part dans le renforcement du culte des ancêtres qui doit aussi être célébré par le fils de la fille (l'histoire du sauvetage par les enfants de sa fille du roi Yayāti en est une illustration, dans la même épopée).

védiques (il est alors *snātaka*, « celui qui a pris le bain ») ne peut pas encore offrir de sacrifice ni accomplir aucun des rites quotidiens et périodiques qui complètent la religion sacrificielle. C'est le mariage — dont le rituel requiert un feu à titre principal — qui inaugure sa vie de *gṛhastha*, le feu du mariage devenant le feu sacrificiel du jeune couple (*gṛhyāgni* = « feu domestique »). L'épouse est obligatoirement associée au sacrifice, si bien que le *gṛhastha* veuf ne peut plus non plus offrir de sacrifices. Encore faut-il faire la distinction entre le maître de maison qui se contentera d'entretenir son feu domestique, dans lequel il offrira une oblation quotidienne, et celui qui veut offrir des sacrifices solennels requérant trois feux et, éventuellement, la présence d'officiants. Ce dernier devient alors *āhitāgni*, « celui qui a mis ses feux en place ». On ne s'accorde pas sur l'exégèse d'un texte (d'origine inconnue) qui précise : « Celui à qui un fils est né et dont les cheveux sont noirs doit mettre ses feux en place. » Les uns voudraient accorder sa pleine valeur à la mention de la naissance d'un fils : on ne pourrait donc être *āhitāgni* qu'une fois sa descendance assurée, ce qui serait assez logique. Mais les Mīmāṃsaka, exégètes patentés des textes védiques, mettent l'accent sur « celui dont les cheveux sont (encore) noirs » : celui qui met ses feux en place doit être un homme jeune. Il n'a donc pas la possibilité de se raviser plus tard s'il a laissé passer le temps.

Nous devrons reparler longuement des obligations du *gṛhastha*. Son rapport au sacrifice peut déjà faire pressentir l'importance de son rôle dans la société brahmanique[1] : il est au centre de l'organisation socio-cosmique, du bon fonctionnement du *dharma*. C'est lui qui tient les trois mondes en place.

Cependant le maître de maison, vieillissant et ayant vu sa descendance assurée par la naissance d'un fils de son fils, a la possibilité de se dégager de ses obligations rituelles (qu'il serait plus correct d'appeler socio-rituelles comme on le verra) en passant à un troisième état de vie, celui de *vānaprastha*, d' « habitant de la forêt ». Ce stade de la vie est le plus mystérieux et,

1. Un esprit occidental pourrait juger que c'est là l'énoncé d'une vérité générale. Celui que l'Inde appelle *gṛhastha* correspond à la phase active ou « productive » de la vie de tout homme. Mais nos textes ne considèrent jamais le maître de maison sous cet angle. Ils le peuvent d'autant moins que le brâhmane est supposé n'avoir pas de « métier » qui lui permette de gagner sa vie. Ses fonctions ne sont pas un « travail » et excluent tout travail.

probablement aussi, celui qui est resté le plus théorique, pour ne pas dire le plus mythique. En effet, le *vānaprastha* se retire dans la forêt avec sa femme. Il y garde des obligations rituelles et il a donc des feux, qui ne sont cependant pas les mêmes que ceux de la période précédente. Ce sont surtout ses liens avec la société villageoise qui se transforment. Apparemment, on ne connaît pas de cas concret de *vānaprastha*. En revanche, la description qui en est faite correspond assez bien à celle de nombre de *ṛṣi* (« voyants ») des textes mythiques classiques, qui vivent dans la forêt avec femme et enfants (par exemple Jamadagni, Reṇukā et leurs cinq fils), entièrement absorbés par leurs observances rituelles, l'entretien de leurs feux, la récitation des Veda. En même temps ils pratiquent des austérités qui leur valent un accroissement de pouvoirs magiques et les rendent beaucoup plus puissants que les maîtres de maison ordinaires. Socialement et religieusement, ce sont des sortes d'hybrides qui semblent destinés à servir de modèles aux hommes vivant dans le siècle et peut-être même aux dieux : il y a en effet les *ṛṣi* divins, les *ṛṣi* brâhmanes et les *ṛṣi* royaux (on notera l'absence des *vaiśya*).

Cette période théorique n'est conçue, dans la vie du brâhmane réel, que comme une transition entre l'état de *gṛhastha* et celui de complet « renonçant » — *sannyāsin*. Ce quatrième état de vie, le *sannyāsa*, est amplement attesté et nous aurons à en reparler plus longuement. Le renonçant est solitaire, il n'a plus de feu, plus d'obligations rituelles, plus de statut social, plus de demeure fixe. Il peut se nourrir, soit de nourriture sauvage et crue (puisqu'il n'a plus de feu), soit — et c'est le cas le plus habituel — de nourriture reçue en aumône. Quoiqu'en principe tous les « deux-fois-nés » doivent pouvoir devenir *sannyāsin*, puisqu'ils ont à renoncer à leur statut et à leurs devoirs sacrificiels, il se produit pour le renonçant le même phénomène que pour le *gṛhastha*. Le seul qui ait droit au nom de *sannyāsin* est en fait l'ancien maître de maison brâhmane. Aux autres (qui pourront être parfois issus de basses castes), on donnera d'autres noms : *yogin*, *yati* (ascète), *parivrājaka* (l'errant). Cependant, au cours des siècles, comme le montrent les textes décrivant les rites d'entrée en *sannyāsa*, le *sannyāsin* est de plus en plus fréquemment aussi un *yogin*, si bien que les termes seront employés de façon moins rigoureuse. Quoique ce

quatrième état de vie soit expressément conçu comme l'achèvement de la vie d'un homme, qui a au préalable rempli toutes ses obligations de maître de maison et payé toutes ses « dettes » congénitales[1], il est prévu que, dans des cas exceptionnels, on puisse rester toute sa vie *brahmacārin*, vivant au service de son *guru* et de sa famille, sans se marier.

Quel que soit le nombre d'*āśrama*, d'états de vie, que traverse un brâhmane, sa vie personnelle, s'il veut rester brâhmane, doit être rythmée par des cérémonies qui, elles aussi, ont un rapport essentiel au sacrifice et, au moins pour deux d'entre elles, aux différents états de vie. Ces « sacrements » — *saṃskāra* — sont en effet destinés à assurer un passage de l'individu d'un état à un autre, c'est-à-dire d'une position à une autre par rapport au sacrifice. Si l'on se réfère à l'étude d'Hubert et Mauss, on voit que l'exécution d'*un* sacrifice requiert de la part du *yajamāna* (et non des officiants) une préparation particulière, appelée généralement *dīkṣā* — « consécration ». Le sacrifiant doit se rapprocher de l'état divin pour offrir aux dieux une victime (qui le représente) digne d'eux. Le rituel de la *dīkṣā* symbolise une mort de l'individu « profane » et une renaissance à l'état divin, qui sera celui du *yajamāna* pendant tout le temps du sacrifice.

Dans une vie où le sacrifice tient une place centrale, il est logique que le passage d'une position à une autre par rapport à l'activité sacrificielle soit aussi marqué par une cérémonie particulière qui symbolise la transformation de l'individu. Le *Śatapatha-brāhmaṇa* (XI 2, 1, 1) parle déjà de trois naissances : « L'homme naît trois fois : la première fois, il naît de son père et de sa mère. Puis, celui dont le sacrifice devient le lot, quand il sacrifie, il naît pour la seconde fois. Puis, quand il meurt et qu'on le dépose sur le bûcher, comme de là il renaît (au ciel), c'est alors qu'il naît pour la troisième fois. C'est pourquoi l'on dit que l'homme naît trois fois. » Cette formulation ne correspond pas exactement à celle que l'on donne habituellement, dès les textes révélés et les Sūtra, et qui est mieux en rapport avec le rituel. Mais elle ne fait que renforcer l'idée que les sacrements essentiels concernent un changement dans la relation de l'indi-

1. Dettes envers les dieux, les ancêtres et le *brahman*, que satisfont respectivement le sacrifice, la procréation d'un fils et la récitation du Veda. Nous verrons bientôt une autre systématisation du réseau de dettes qui emprisonne le *gṛhastha*.

vidu au sacrifice. Mis à part la naissance proprement dite, les deux moments que distingue le texte sont celui du premier sacrifice, qui suit immédiatement le mariage, et celui des funérailles. On a déjà dit que le feu allumé lors de la cérémonie de mariage est celui même qui devient le feu domestique du nouveau maître de maison. Le mariage — qui, bien entendu, comporte d'autres aspects importants et ne saurait être considéré seulement sous cet angle — est donc le sacrement qui introduit à la charge de maître de maison, un de ces fameux « rites de passage » que l'on retrouve dans toutes les sociétés, mais qui, ici, a ce trait particulier de constituer le moment initial — plutôt qu'une initiation — de l'activité sacrificielle.

Mais la formulation la plus habituelle, celle qui a donné lieu à l'expression de « deux-fois-nés » pour désigner les membres des trois *varṇa* supérieurs, fait de la cérémonie d'initiation — *upanayana* — la deuxième naissance. Aujourd'hui, ce sacrement, encore largement pratiqué par les brâhmanes, bloque en un seul ensemble rituel ce qui, dans la Śruti, appartient en propre à l'*upanayana* et d'autres rites qui, selon les textes les plus anciens, avaient lieu à la fin des études védiques : c'est que l'*upanayana* n'est plus suivi, dans la plupart des cas, d'une période de *brahmacarya*. L'initiation, en effet, rite de passage par excellence, est la cérémonie qui fait accéder le jeune brâhmane — généralement vers l'âge de huit ans — à l'existence sociale, qui le transforme en *brahmacārin*. Ce jour-là, il reçoit de son *guru* le cordon sacré qui est la marque extérieure du « deux-fois-né » et sans lequel il ne peut sacrifier, ainsi que la *gāyatrī*, le verset védique que tout brâhmane doit réciter chaque jour, matin et soir[1]. L'enfant n'est pas pour autant habilité à la pratique du sacrifice, comme on l'a vu, mais cette initiation marque le début des études védiques, le premier pas dans la connaissance des textes révélés qui est essentielle à la pratique quotidienne du maître de maison. C'est donc bien l'acheminement vers l'activité sacrificielle qui commence ce jour-là. Et puisqu'il s'agit de se préparer à devenir *yajamāna*, il n'est que logique de retrouver des traits communs entre le rituel de l'*upanayana* et celui de la

1. En voici le texte (*Ṛk-saṃhitā* III 62, 10) : *tát savitúr váreṇyam bhárgo devásya dhīmahi dhíyo yó naḥ pracodáyāt* « Nous voulons avoir en partage cette splendeur désirable du divin Savitar ; et lui, puisse-t-il diriger nos pensées ! » (trad. J. VARENNE, in *Mahānārāyaṇa-upaniṣad*, str. 34). Savitar est le soleil.

dīkṣā, qui consacre le maître de maison pour un sacrifice particulier[1].

Enfin, ce que le *Śatapatha-brāhmaṇa* qualifiait de troisième naissance, à savoir la crémation[2], constitue en effet le dernier sacrement. Le rituel est différent pour un *gṛhastha* ordinaire et pour un *āhitāgni*[3]. Le bûcher funéraire est allumé avec le feu domestique du mort (ou l'un des trois feux dans le cas de l'*āhitāgni*), dont ce sera le dernier usage ; la crémation elle-même est conçue comme un sacrifice où le *yajamāna* est devenu la victime : si cette crémation est essentielle au bonheur futur de la partie immortelle de son être, on peut comprendre l'idée couramment exprimée que toute victime sacrificielle animale, par le fait même qu'elle est tuée et sacrifiée, est promise à une destinée supérieure, voire à la délivrance définitive. Le veuf allume le bûcher funéraire de sa femme avec son feu domestique. Quoiqu'il doive alors arrêter toute activité sacrificielle, il garde normalement son feu pour ses propres funérailles. L'enfant qui meurt avant l'initiation, le *sannyāsin* qui n'a plus de feu, sont inhumés et non incinérés. Le jeune homme qui meurt encore célibataire est incinéré avec un feu spécial, produit par ignition d'écorces de grains dans un pot de terre posé sur du feu. Les funérailles ont donc bien un rapport essentiel à l'activité sacrificielle préalable du mort, en même temps qu'elles en sont le dernier sacrifice, le seul où la victime ne soit plus son substitut.

Il y a un flottement curieux et bien difficile à réduire dans la définition d'un rite *śrauta*. Tantôt on appellera *śrauta* tout sacrifice qui requiert les trois feux, tels l'*agnihotra* quotidien, le sacrifice de soma, etc. Les trois feux eux-mêmes, *ipso facto*, sont *śrauta*. Par opposition, seront *gṛhya*, « domestiques », le feu

1. Le détail de ce rituel est hors de notre propos. Sur les ressemblances entre la *dīkṣā* et l'*upanayana*, cf. J. Gonda, *Change and continuity in Indian religion*, pp. 315 sq.

2. Cf. ci-dessus p. 36. C'est bien la crémation et non la mort qui constitue la troisième naissance. En fait, le rituel funéraire distingue entre la crémation — où le mort n'est encore qu'un « trépassé », *preta* —, avec tout ce que cela peut comporter d'impureté et de danger — et la cérémonie qui a lieu généralement douze jours plus tard pour transformer le *preta* en ancêtre, *pitṛ*. Il n'en reste pas moins que la crémation est un premier moment décisif, où le cadavre est transformé en son état définitif, sans lequel le reste du rituel ne peut avoir lieu.

3. Dans le cas de l'*āhitāgni*, le rituel est *śrauta*, c'est-à-dire donné dans les textes révélés, tandis que les funérailles du *gṛhastha* ordinaire relèvent de la Tradition — *smṛti*.

unique que garde le maître de maison ordinaire et tous les rites qui peuvent être accomplis avec ce feu unique, l'*aupāsana* quotidien (équivalent « domestique » de l'*agnihotra*) ou les sept *pākayajña* (oblations de nourriture cuite) dont parle la *Taittirīya-saṃhitā* (I 7, 1, 1 ; cf. leur liste dans *Gautama-dharma-sūtra* I 8, 19, mais celle-ci est variable), aussi bien que des rites qui ne requièrent pas de feu et ne sont donc des sacrifices que par extension. Quand on oppose l'*āhitāgni* au *gṛhastha* ordinaire, c'est bien cette définition qui distingue les rites auxquels le premier a accès et qui sont interdits au second. Le rituel domestique — que peut aussi pratiquer l'*āhitāgni* — semble être une réplique simplifiée et inférieure des rites *śrauta* qu'a élaborés la Smṛti en guise de substitut. On vient de donner un exemple d'application de cette définition avec les rites funéraires : le rituel utilisé pour l'*āhitāgni* est *śrauta*, les autres sont *gṛhya*.

Cependant, il est impossible de s'en tenir à cette seule définition puisque, par exemple, une cérémonie comme l'initiation du jeune garçon — *upanayana* — ne requiert pas les trois feux mais ne peut être éliminée du rituel *śrauta*, puisque, non seulement elle est donnée dans la Révélation, mais elle est essentielle à la formation du *dvija* — « deux-fois-né ». En ce cas, est *śrauta* simplement tout rite mentionné dans la Śruti par opposition à ce qui n'apparaît que dans les Gṛhya-sūtra qui appartiennent à la Tradition[1]. C'est d'ailleurs ainsi que se présentent les rituels funéraires : seul celui de l'*āhitāgni* est décrit par la Śruti ; les autres, qui s'en inspirent, ne se trouvent que dans les Gṛhya-sūtra. Ce flottement entre les deux définitions était inévitable puisque l'on peut devenir un *brahmacārin*, un *snātaka*, puis un maître de maison de plein exercice avant de devenir un *āhitāgni*. Mais cela introduit une certaine souplesse dans le système : sans doute y a-t-il une hiérarchie entre l'*āhitāgni* et le maître de maison ordinaire, mais on est vraiment brâhmane avant d'entretenir les trois feux. Il semble que les rites *gṛhya*, avec leur feu unique, se soient très vite et dans une très grande mesure substitués aux rites *śrauta*, dont ils représentaient souvent une copie

1. Rappelons que les Smārta-sūtra (opposés aux Śrauta-sūtra), textes qui ne commentent plus la Révélation mais s'en inspirent seulement, comprennent les Gṛhya-sūtra, chartes du rituel domestique, et les Dharma-sūtra, premiers codes socio-religieux.

simplifiée et moins dispendieuse, et que cette évolution ait pu trouver un appui dans la Śruti elle-même.

C'est en particulier ce que l'on peut constater avec la systématisation des obligations rituelles du *dvija* en cinq « grands sacrifices » — *mahāyajña* — qui appartient dans sa première formulation à la Śruti. Le *Śatapatha-brāhmaṇa* (XI 5, 6, 1-3) la donne en ces termes : « Il y a cinq « grands sacrifices » qui sont de grandes sessions sacrificielles : le sacrifice aux *bhūta* (lit. « les êtres », ou aussi « les trépassés » ; ici sans doute plus généralement les créatures inférieures et potentiellement dangereuses), le sacrifice aux hommes, le sacrifice aux ancêtres, le sacrifice aux dieux et le sacrifice au *brahman*. Chaque jour, on doit offrir un *bali* (= une offrande jetée sur le sol ou en l'air) aux *bhūta*, c'est ainsi que l'on s'acquitte du sacrifice aux *bhūta*. Chaque jour, on doit donner au moins la coupe d'eau (aux hôtes de passage), c'est ainsi que l'on s'acquitte du sacrifice aux hommes. Chaque jour, on doit prononcer *svadhā* (en offrant) au moins la coupe d'eau. C'est ainsi que l'on s'acquitte du sacrifice aux ancêtres. Chaque jour, on doit prononcer *svāhā* (en offrant) au moins le bois (dans le feu). Ainsi s'acquitte-t-on du sacrifice aux dieux. Enfin le sacrifice au *brahman* (= le Veda) : c'est la récitation privée du Veda qui est le sacrifice au *brahman*. »

On remarquera que, seuls, les sacrifices aux dieux et aux ancêtres impliquent nettement la présence du feu, mais il n'est pas précisé que les trois feux sont requis[1]. Le sacrifice au *brahman* est l'obligation de réciter chaque jour une portion du Veda. Quant aux deux autres sacrifices, ils ont trait à la nourriture (le sacrifice aux dieux et aux ancêtres étant d'ailleurs aussi conçu comme la nourriture des dieux et des ancêtres). On a ici une nouvelle formulation des « trois dettes » congénitales dont doit s'acquitter le « deux-fois-né »[2]. Les trois dettes sont devenues cinq, mais ce qui est plus remarquable encore est qu'elles soient exprimées en termes de sacrifice, et qu'on les désigne même comme des sacrifices solennels, donc *śrauta*. Le terme *sattra*

1. De fait, le sacrifice aux ancêtres — *śrāddha* — fait partie des sept *pākayajña* qui sont offerts dans le feu domestique.

2. Il est évidemment impossible de chercher une chronologie relative entre les deux formulations, ou de décider — autrement que selon des critères subjectifs — de la façon dont le texte sur les *mahāyajña* s'est trouvé inséré dans la Śruti. Il y est ; c'est tout ce que nous savons, et il a fait fortune.

en effet désigne au sens propre les « sessions sacrificielles », particulièrement celles des sacrifices de soma qui durent plusieurs jours. On a donc ici déjà un usage dérivé, symbolique, du terme, et par conséquent aussi, une première extension de l'application du terme *yajña*[1]. Il n'est fait aucune mention des trois feux, et rien n'interdit de considérer que l'on peut s'acquitter de sa dette envers les dieux avec le seul feu domestique[2].

Ce pas est franchi nettement dans la *Manu-smṛti*, que l'on ne peut accuser de minimiser les obligations du *dvija*. Elle insiste longuement sur les sacrifices aux ancêtres, ou plus précisément sur le repas offert à des brâhmanes, qui en constitue une partie importante et comporte des règles strictes[3]. Pour le reste, tout se passe comme si les devoirs religieux du maître de maison se ramenaient aux cinq *mahāyajña*, qu'elle réunit en un ensemble organique en leur ajoutant une justification absente de la Śruti (III 67-71) : « Dans le feu allumé au moment de son mariage, le maître de maison doit accomplir les rites domestiques selon la règle, ainsi que la prescription des cinq grands sacrifices et sa cuisine de chaque jour. Le maître de maison a cinq (instruments) de meurtre : le foyer, la pierre à broyer, le balai, le mortier et la cruche à eau. Afin de racheter toutes ses fautes, les grands « voyants » ont établi cinq grands sacrifices à exécuter chaque jour pour le maître de maison. L'enseignement (du Veda) est le sacrifice au *brahman*, l'oblation de nourriture et d'eau est le sacrifice aux ancêtres, l'oblation dans le feu est le sacrifice aux dieux, l'oblation (de nourriture) en l'air et sur le sol est le sacrifice aux *bhūta* ; quant au sacrifice aux hommes, c'est l'accueil des hôtes. Celui qui ne manque jamais, dans la mesure du possible, à exécuter ces cinq grands sacrifices, quoiqu'il demeure dans sa maison, il n'est pas souillé par le péché de meurtre. »

L'énoncé des cinq « grands sacrifices » conserve pour l'essentiel l'idée de la Śruti, à ces détails près que le feu domestique est clairement nommé à l'exclusion des trois feux et que la réci-

1. Première par rapport à la véritable généralisation du terme que l'on trouvera notamment dans la *Bhagavad-gītā*. Cf. ci-dessous.

2. Cela n'est nullement contradictoire avec l'idée que les sacrifices de nouvelle et de pleine lune, par exemple — qui requièrent les trois feux —, sont obligatoires — *nitya*. Ils ne le sont que pour l'*āhitāgni*.

3. Elle ne parle pas de l'oblation dans le feu domestique que comportent aussi ces rites, car les problèmes de rituel proprement dits ne la concernent pas.

tation privée du Veda est remplacée par l'enseignement : ce dernier changement tend à réserver l'obligation des *mahāyajña* au brâhmane, ce qui est la tendance générale des Lois de Manu. Mais, dans les vers suivants, la récitation privée est mentionnée, puis à nouveau l'enseignement : il est probable que l'on oscille entre une version plus exclusivement réservée au premier *varṇa* et une autre applicable à tous les « deux-fois-nés ». L'idée nouvelle — qui s'ajoute sans la remplacer à la vieille idée de « dettes » — est que la vie de maître de maison implique une inévitable « violence » à l'égard d'êtres vivants. On tue des insectes en balayant, en broyant des épices ou des grains, en les noyant dans l'eau de la cruche, en les faisant se brûler au feu que l'on attise. Autant de souillures qu'il faut expier, et les cinq « grands sacrifices » seraient destinés à cela[1]. L'essentiel de l'activité religieuse du brâhmane se ramènerait à un système d'expiations. Nous verrons bientôt comment cette idée de la « non-violence » — *ahiṃsā* — s'est imposée. Mais, introduite ici, elle paraît faire dévier l'intention première de cet ensemble sacrificiel.

Le texte de Manu en effet opère un raccourci saisissant de ces *mahāyajña* et les fait apparaître comme ce qu'ils ont été dès le début : ce qui faisait tenir et fonctionner ensemble la totalité des êtres. Dans les vers qui suivent III 67-71, ils ont une existence séparée : il y a des sacrifices aux dieux, des rites ancestraux dont le nom technique est mentionné — *śrāddha* —, le sacrifice au *brahman* est la récitation privée quotidienne du Veda, etc. Cependant, à partir du vers 83, ces sacrifices — sauf le *brahmayajña* — semblent se combiner en un seul et même rituel qui rattache tout à l'oblation aux dieux faite dans le feu domestique. On ne peut citer que partiellement le texte (III 84, 87, 90-92, 94, 98) : « Que le brâhmane fasse chaque jour dans le feu domestique une oblation avec la nourriture préparée (dite) « de tous les dieux »... Après avoir ainsi fait l'oblation dans le feu, qu'il lance un *bali* dans toutes les directions en partant de l'Est, à Indra, Yama, Varuṇa, Soma et leurs suites... Qu'il lance en l'air un *bali* à tous les dieux et aux *bhūta* diurnes et nocturnes. A l'étage supérieur de la maison, qu'il fasse un *bali*

1. Inutile de dire qu'il existe par ailleurs de très nombreuses expiations prévues pour les fautes et les souillures les plus diverses, y compris les meurtres.

pour la prospérité de tous les êtres (ou : de l'*ātman* universel), et qu'il lance tout le reste du *bali* aux ancêtres dans la direction du Sud. Qu'il fasse une offrande à terre successivement pour les chiens, les déchus, les « mangeurs de chien », pour ceux qui sont malades à cause de leurs fautes, pour les oiseaux et les insectes... Après avoir fait ces *bali*, qu'il nourrisse d'abord son hôte, qu'il donne une aumône de nourriture à l'étudiant brahmanique mendiant... Ce qui est offert dans le feu de la bouche des brâhmanes riches en science védique et en ascèse sauve des difficultés et des grandes fautes... »

Il n'y a plus qu'un seul sacrifice, dont toutes les parties sont solidaires. L'oblation dans le feu de nourriture cuite « pour tous les dieux » est un *pākayajña* (cf. ci-dessus, p. 39), quoiqu'il ne soit pas donné dans la liste des sept *pākayajña*, c'est-à-dire un de ces sacrifices qui doivent être offerts dans le feu domestique. C'est donc le même feu qui cuit la nourriture et qui sert à l'oblation, selon ce qu'a dit Manu (III 67) ; cette nourriture va être offerte successivement aux dieux (à Agni, le Feu, aux dieux gardiens des points cardinaux, à tous les dieux qui sont présents dans toutes les parties de la maison), aux ancêtres, aux hôtes (brâhmanes et *brahmacārin* en tout premier lieu), et le maître de maison ainsi que sa femme devront manger ce qui reste — *śeṣa*. Le feu joue encore ici le rôle initial, puisqu'il permet de transformer, par une oblation aux dieux, de la nourriture ordinaire en une nourriture sacrificielle pure et méritoire. En même temps, le feu est aussi celui de la cuisson préalable à toute oblation, et la nourriture cuite offerte dans le feu de la bouche des brâhmanes[1] est à elle seule une forme d'oblation : elle est le « sacrifice aux hommes », qu'elle soit ou non combinée avec les autres « grands sacrifices ». On peut donc très facilement passer, conceptuellement, du repas sacrificiel offert à toutes les créatures au don de nourriture fait au brâhmane. On ne peut même pas dire qu'il y a eu un glissement de l'un à l'autre au cours de l'histoire, car la plus ancienne mention connue des cinq « grands sacrifices » les donne comme séparés (ci-dessus, p. 40). Le repas offert aux hôtes implique d'ailleurs pour le donateur — appelons-le encore le *yajamāna* — qu'il en mange le reste, puisqu'il s'agit d'un véritable sacrifice.

1. Cf. p. 22 et n. 2.

Quels que soient donc par ailleurs les sacrifices et les rites exécutés par le maître de maison, chacun de ses repas peut et doit être un complexe sacrificiel : le reste — *śeṣa* — des oblations diverses qu'il consomme est l'équivalent du « reste » de la victime et de toute matière oblatoire des sacrifices solennels qui sont consommés par les officiants et le sacrifiant[1]. On a ainsi, tout en réduisant les cinq *mahāyajña* — le *brahmayajña* restant toujours à part, l'oblation de la parole étant alors faite dans le feu du souffle comme on le verra plus tard — à un unique rite schématique, transformé tout repas du maître de maison en sacrifice et assuré l'omniprésence du sacrifice dans sa vie quotidienne. C'est encore Manu qui affirme (III 117) : « Celui qui fait cuire de la nourriture pour lui-même ne mange que du péché. Car ce qui reste à manger du sacrifice est prescrit comme la nourriture des parfaits. » A cela fait écho à maintes reprises le *Mahābhārata*, tantôt sous forme didactique comme en III 2, 58 et 60 : « On ne doit pas faire cuire de nourriture pour soi-même ni tuer du bétail pour rien (c'est-à-dire en dehors du sacrifice). Et l'on ne doit pas manger soi-même ce qui n'a pas été offert en sacrifice selon les prescriptions. Celui qui mange le reste d'une nourriture offerte, celui-là mange chaque jour de l'ambroisie. *Vighasa* est le reste de ce qui a été mangé. C'est le reste du sacrifice et c'est de l'ambroisie » ; tantôt sous forme narrative, comme dans ce passage où Yudhiṣṭhira essaie de convaincre Jaṭāsura que lui et ses frères sont sans péché et ne méritent donc pas d'être molestés par lui (III 157, 20) : « Il n'y a pas en nous la plus petite faute, ô mangeur d'hommes, nous faisons tout notre possible pour ne manger que le reste des dieux et des autres êtres. » Ce témoignage que Yudhiṣṭhira, le « roi du *dharma* », se rend à lui-même vient immédiatement après l'éloge qu'il fait du bon roi dont il est le modèle : le *kṣatriya* est donc ici le maître de maison parfait en même temps que le roi parfait ; il n'y a pas d'opposition ni de séparation possible entre sa fonction royale et l'organisation des aspects les plus privés de sa vie quotidienne. Ces textes ne sont pas purement théoriques : jusqu'à l'indépendance de l'Inde, les princes qui gardaient leurs possessions sous la tutelle britannique nourrissaient chaque jour un nombre de brâhmanes qui variait selon leurs revenus respectifs.

1. Cf. p. 22.

Quant à l'*Artha-śāstra*, qu'on ne peut décidément pas accuser de se situer hors du *dharma*, il fait aussi de ce trait une des caractéristiques du maître de maison (I 3, 9) : « Le maître de maison qui vit selon son propre *dharma* se marie parmi ses égaux qui ne sont pas de même *gotra* que lui, s'unit à sa femme aux moments voulus, rend un culte aux dieux, aux ancêtres et aux hôtes, donne aux gens de sa maison et mange ce qui reste. »

Le fait de consommer uniquement le reste de la nourriture offerte entre donc dans la définition classique du maître de maison. C'est pourquoi il a survécu à la disparition du feu domestique permanent de la maison des *dvija*, et même à toute oblation dans le feu. A l'heure actuelle, ce rite se réduit à ce que l'on appelle le *vaiśvadeva bali*, l'offrande (lancée) à tous les dieux, et ne comporte donc plus l'offrande initiale dans le feu. Les dieux doivent se contenter d'un *bali*, comme les *bhūta* et les ancêtres. Et si l'hôte n'est pas présent à tous les repas, il reste que la tradition d'hospitalité, dans l'Inde contemporaine, est très largement liée à cette obligation rituelle. L'offrande du repas à un invité envers qui l'on n'a aucune obligation sociale (condition essentielle) est encore un devoir religieux et remonte à l'idée des cinq *mahāyajña*, plus particulièrement du « sacrifice aux hommes ».

Ce glissement était peut-être inscrit dans la nature même du rituel proprement védique (les *mahāyajña* de la *Manu-smṛti* ne peuvent plus prétendre avoir leur source directe dans la Révélation), dans la mesure où la consommation de nourriture était un acte essentiel du sacrifice, mais aussi parce que les dons distribués aux brâhmanes à l'occasion des sacrifices solennels étaient avant tout de la nourriture, donc que le « sacrifice aux hommes » s'inscrivait dans la structure même du sacrifice aux dieux. Dans les textes épiques, toute description d'un sacrifice fait état des mets exquis et abondants qui y figurent, et qui n'ont rien à voir avec la matière oblatoire offerte directement aux dieux. C'est ainsi par exemple que le *ṛṣi* royal Gaya est loué dans le *Mahābhārata* (III 95, 19-21, 24-26) : « Son sacrifice comportait des nourritures et des honoraires sacrificiels en abondance. Il y avait là des montagnes de nourriture par centaines et par milliers, des rivières de beurre clarifié et des fleuves de lait caillé par centaines, des flots de sauces délicieuses, et chaque jour ainsi,

il en distribuait à ceux qui en demandaient, et d'autres brâhmanes encore mangeaient une nourriture parfaitement préparée... Les hommes, repus des bonnes nourritures et des bonnes boissons de ce (roi) munificent chantaient partout ces vers : « Qui veut aujourd'hui manger au sacrifice de Gaya ? « Il y a là vingt-cinq montagnes de nourriture qui restent. Per- « sonne auparavant n'a fait et personne ne fera ce que l'illustre « *ṛṣi* royal Gaya a fait dans son sacrifice. » » Chaque fois qu'un roi institue un grand sacrifice, des multitudes de brâhmanes accourent pour recevoir leur part de la nourriture qui sera distribuée. Il est important qu'ils aient mangé à satiété, et même un peu plus. L'idée s'impose que l'acte symbolique[1] qui nourrit les dieux en versant du beurre clarifié dans le feu doit être doublé d'un don plus tangible, d'un sacrifice plus coûteux. Si les brâhmanes, qui représentent les dieux sur terre, sont rassasiés, cela doit être le signe que les dieux dans le ciel le sont aussi. La forme moderne des *mahāyajña* n'est donc pas si étrangère à l'inspiration qui présidait aux sacrifices les plus solennels.

Mais seul le sacrifice pouvait opérer un tel renversement des valeurs ; dans l'Inde, la nourriture n'est pas ce qui unit, mais au contraire ce qui sépare : on ne peut ni manger avec n'importe qui, ni accepter de la nourriture de n'importe qui, encore moins manger le reste de quelqu'un. Tout reste est impur[2]. Le « deux-fois-né » ne peut donc manger le reste de personne. Théoriquement, il ne peut manger que le reste des dieux dans le sacrifice, ou celui des ancêtres, représentés par des brâhmanes. Dans le sacrifice, le *yajamāna* prend part au repas des dieux dans la mesure même où il a été divinisé par la consécration préparatoire. Dans le *śrāddha*, le sacrifiant a part au repas de ses commensaux les plus immédiats, les membres de sa propre lignée. Le reste du repas offert aux hôtes n'est donc lui-même consommable que parce qu'il est un sacrifice.

D'autre part, selon la systématisation classique des *mahāyajña*, c'est l'ensemble des créatures qui doit être nourri.

1. L'oblation dans le feu doit normalement être peu abondante, par opposition à la nourriture réellement consommée.

2. Sur cette notion, voir l'excellent article de Ch. MALAMOUD, Observations sur la notion de « reste » dans le brahmanisme, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, vol. XVI, 1972, pp. 5-26.

Il n'y a là qu'une généralisation de l'acte sacrificiel destiné à nourrir les dieux, mais surtout à maintenir le bon ordre du monde. Si le maître de maison ne peut manger que les restes de la nourriture qu'il offre à tous les êtres, c'est qu'il est le pivot de tout le système socio-cosmique, qu'il est *yajamāna* chaque jour de sa vie, à chacun de ses repas. Tout le *dharma* repose sur lui. Manu le signale (III 77-78) : « De même que tous les êtres vivants subsistent grâce à l'air (du souffle), de même tous les « états de vie » subsistent en prenant appui sur le maître de maison. Comme les membres des trois autres « états de vie » dépendent, pour la connaissance et pour la nourriture, du maître de maison, celui-ci appartient à l' « état de vie » le plus excellent. » La formulation est très anthropocentrique, mais l'orthodoxie de Manu le pousse à insister sur l'importance du *gṛhastha* parmi les hommes. Il va de soi que, si la société humaine est centrée sur le maître de maison, l'ensemble des trois mondes l'est aussi. Cette vision, pour être classique, n'en est pas moins dans le droit fil de la Révélation védique, et le rattachement du texte au sage qui a donné son nom à une école du Yajurveda Noir de la branche Maitrāyaṇīya, Manu, n'est pas une pure supercherie.

On a souvent dit, non sans raison, qu'un traité normatif — les Lois de Manu par exemple — ne donnait pas une vue exacte de l'état réel de la société à une époque donnée. Mais il serait également juste de constater que ce code de lois, qui est loin d'être unique mais que l'on retient ici comme le plus orthodoxe, doit prendre acte de l'évolution qui se produit dans la société. Il ne mentionne nulle part les grands dieux de la *bhakti* (voir ci-dessous)[1], mais il enregistre le déclin du sacrifice. On vient de voir que sa systématisation des *mahāyajña*, tout en retenant celle de la Révélation, réduisait considérablement le rituel mais généralisait la notion de sacrifice. La *Manu-smṛti* sait que le sacrifice, tel qu'il est codifié par les textes révélés, est mourant ; elle explique cela par les effets néfastes du Kali-yuga, l'âge de fer où nous vivons (I 86) : « Dans le Kṛta-yuga

1. Le premier livre de la *Manu-smṛti* donne une cosmogonie que l'on considère généralement comme plus tardive que le reste de l'ouvrage — ce qui n'est pas d'une nécessité absolue. Mais il n'en est pas moins frappant que ce récit de genèse, très semblable à celui des Purāṇa, ne mentionne ni Viṣṇu ni Śiva et s'en tient à Brahmā (voir ci-dessous).

(l'âge parfait), c'est l'ascèse qui domine, dans le Tretā la connaissance (de l'Absolu), dans le Dvāpara le sacrifice et dans le Kali-yuga le don. » Sa conception des *mahāyajña* fait déjà une place royale au don de nourriture : toutefois cette nourriture doit être préalablement consacrée. Il reste que donner, d'une façon générale, et donner à un brâhmane, seul habilité à recevoir, fait partie du sacrifice, que déjà le sacrifice est conçu comme l'abandon de quelque chose : le sacrifiant, donnant la victime à sacrifier, prononce le mot : *tyajāmi*, « j'abandonne », « je donne », et les théoriciens classiques du sacrifice, les Mīmāṃsaka, font du *tyāga*, de l'abandon ou du don, l'acte central du rite sacrificiel. Mais un *tyāgin* est aussi, simplement, quelqu'un de généreux, qui donne avec libéralité à l'occasion d'un sacrifice, et en toute circonstance.

De plus, dans la distribution de nourriture que doit faire le *gṛhastha* à chacun de ses repas, l'ensemble de la maisonnée, des dépendants, des serviteurs, doit être servi avant lui[1] ; dans l'optique indienne, qui taxe d'impureté tout reste de nourriture, on ne saurait aller plus loin dans le renversement des valeurs, mais en même temps dans l'extension du « don ». C'est d'ailleurs seulement à l'occasion du sacrifice quotidien que l'on mentionne une rétribution quelconque des domestiques (III 116) : « Quand les brâhmanes, la famille et la maisonnée ont mangé, qu'alors le maître de maison et sa femme mangent ce qui reste. » On peut aussi intercaler entre les brâhmanes et le maître de maison des hôtes *kṣatriya*, *vaiśya* et même *śūdra*, chacun étant traité selon son rang.

Inversement, des castes de *śūdra* (le quatrième *varṇa*), qui ne sont théoriquement appelées ni à recevoir ni à donner, trouvent aussi leur place, semble-t-il, dans ce qui devient un vaste échange de prestations. Ce sont encore les Lois de Manu qui nous fournissent une indication précieuse sur cet élargissement du don, toujours en rapport avec le sacrifice, au moins théoriquement (IV 247-253) : « Du combustible, de l'eau, des racines, des fruits et toute nourriture offerte (spontanément), qu'on les reçoive de tous, ainsi que le miel et le don — *dakṣiṇā* — de protection. L'aumône de nourriture apportée et offerte sans avoir

1. Il ne s'agit ici sans doute que des domestiques proprement dits, de ceux qui résident dans la maison et n'ont qu'un seul maître.

été sollicitée auparavant, Prajāpati a jugé qu'elle devait être acceptée même d'un pécheur. Les ancêtres ne mangent pas ses (offrandes) pendant quinze ans et le feu ne porte pas son oblation (aux dieux), à celui qui méprise cette aumône. Une couche, des maisons, de l'herbe *kuśa* (nécessaire au sacrifice), des parfums, de l'eau, des fleurs, des pierres précieuses, du lait caillé, du grain, du poisson, du lait, de la viande, des légumes, on ne doit pas les refuser. Si l'on désire offrir aux supérieurs (ou aux anciens — *guru*) ou à la maisonnée, si l'on veut honorer les dieux et les hôtes, on peut recevoir de tous, mais non pour se satisfaire soi-même. Si les *guru* sont morts, ou si l'on n'habite pas la même maison qu'eux et que l'on cherche sa propre subsistance, alors qu'on ne reçoive que d'un homme de bon statut. Un fermier, un ami de la famille, un bouvier, un esclave, un barbier, ce sont, parmi les *śūdra*, ceux dont on peut manger la nourriture, ainsi que celui qui s'offre lui-même (comme esclave). » On a là un élargissement considérable du système, qui implique l'inclusion des *śūdra* dans le monde du *dharma* et qui leur donne un certain rapport au sacrifice[1]. Le devoir impérieux de sacrifier entraîne une généralisation du don dans les deux sens.

Si l'on se rappelle que le *gṛhastha* auquel Manu s'adresse est surtout le brâhmane, on s'aperçoit que le brâhmane, par ses fonctions uniquement religieuses, est symboliquement chargé de nourrir le monde, donc de le faire vivre, par son activité sacrificielle[2] ; en revanche, les autres *varṇa* lui doivent des *dakṣiṇā*, des honoraires sacrificiels, des dons, pour ne pas être uniquement des débiteurs et pour participer aux bienfaits du sacrifice : c'est leur contribution au maintien de l'ordre du monde, dont ils sont eux aussi, à leur place, partie prenante. Mais il ne faudrait pas prendre à la lettre l'étroite orthodoxie de Manu. Le brâhmane a certainement des devoirs de maître de maison plus exigeants que d'autres, parce que sa place dans la hiérarchie entraîne l'obligation d'un maximum de pureté[3], ce que lui assure la signification sacrificielle de tant de ses actes

1. Cf. Louis DUMONT, *Homo hierarchicus* (Paris, Gallimard, 1966), p. 98.

2. Le mythe traduit cela en montrant le *kṣatriya* jaloux du brâhmane qui possède, par la puissance du sacrifice, la seule vraie source de toutes les richesses : un brâhmane — qui n'a aucun pouvoir « temporel » en principe — peut obtenir par le sacrifice ce que le *kṣatriya* ne peut se procurer par la force. Il y a évidemment là une manière d'exprimer le statut en termes de puissance « séculière ».

3. Cf. ci-dessous pp. 52-55.

quotidiens. Mais le *kṣatriya* reste, dans la société brahmanique, le *yajamāna* par excellence : non seulement les grands sacrifices royaux ont eu plus longue vie que les autres sacrifices solennels et ont été accompagnés de riches dons aux brâhmanes, mais, d'une façon générale, les mythes comme les inscriptions font du roi le donateur type, et le don de nourriture aux brâhmanes figure en première place parmi ses largesses.

La substitution du don au sacrifice dans le Kali-yuga, que semble cautionner Manu, ne peut pas être conçue comme une simple extension symbolique de la notion de sacrifice, au moins lorsqu'il s'agit du don de nourriture : le brâhmane (ou le religieux mendiant), mangeant le repas qui lui est offert, joue le rôle à la fois du prêtre, qui doit manipuler la richesse dont fait abandon le maître de maison pour la transformer en instrument de *dharma*, et du feu qui consume en digérant les aliments. Le processus est également complété par une *dakṣiṇā*, honoraires sacrificiels sans lesquels un sacrifice n'est pas achevé. Les textes n'hésitent pas à affirmer, de plus, que l'hôte inconnu qui se présente au moment du repas peut être un dieu errant sur la terre pour le bien des hommes. Les autres présents dont on comble éventuellement le brâhmane sont — cette fois par extension symbolique — assimilés encore à un sacrifice, comme l'atteste la *dakṣiṇā* dont ils doivent être accompagnés. Dans cette forme de don également, le prince se taille la part du lion.

La place centrale du sacrifice a donc pour corrélat immédiat le rôle axial du maître de maison dans la société. C'est peut-être ce qui permet de comprendre la découverte que fit, dans les dernières décennies, l'anthropologie sociale en Inde. Les tribunaux britanniques avaient, au siècle dernier, dans leur effort pour rendre la justice conformément au droit hindou, rencontré la relation particulière qui unissait un brâhmane faisant fonction de chapelain à son ou ses patrons : le patron était le *jajmān*, tandis que le brâhmane-prêtre avait sur lui un droit dit de *jajmānī*. Le terme *jajmān* est la forme hindī moderne du sanskrit *yajamāna*. La relation ainsi mise à jour était donc tout à fait traditionnelle, même si le *jajmān* n'était pas toujours un *dvija* authentique. Il était au moins un *śūdra* « pur », souvent propriétaire terrien, membre de la caste localement dominante — autrement dit l'équivalent local du *kṣatriya* — qui faisait appel à un

brâhmane pour certains rites. Ce dernier avait alors droit à des rétributions variées, en espèces ou en nature, fixées par la coutume locale : part de la récolte, repas à telle occasion, etc. Les anthropologues du XIX^e siècle ont d'ailleurs fait état de ce lien de *jajmānī*. C'est beaucoup plus tardivement que l'on s'est avisé que la relation de *jajmānī* pouvait être plus générale et que, dans une optique typiquement occidentale, on a voulu y voir l'organisation de l'économie villageoise propre à l'Inde[1]. Il n'est pas dans notre propos ici — ni de ma compétence — d'entrer dans la discussion de ce sujet. Le temps est probablement passé où l'on pouvait faire des études de terrain fructueuses et tenter une appréhension plus exacte du ou des systèmes en vigueur. Le système *jajmānī* a sans doute été très généralement répandu dans l'Inde (quoique les termes *jajmān*, *jajmānī*, ne semblent pas avoir été d'un usage très étendu : on ne connaît pas les équivalents dans les langues dravidiennes du Sud par exemple), mais il est certainement à l'heure actuelle victime de l'explosion démographique et de la forte attraction de la ville industrialisée. Même s'il faut, pour le passé, limiter le système aux castes qui avaient directement part aux rites religieux de par leurs fonctions propres (barbier, etc.), comme le fait D. Pocock, il n'en reste pas moins que la notion de sacrifice reste là le principe organisateur[2]. Le rite du mariage est la cérémonie principale où le brâhmane-prêtre d'un côté et les castes servantes de l'autre ont un rôle à jouer. Mais les funérailles aussi, sans parler de l'*upanayana* quand il s'agit de « deux-fois-nés », sont des occasions où il faut faire appel à divers « spécialistes ».

Dans cette perspective, devient *jajmān* tout maître de maison

1. C'est la monographie de W. H. WISER, *The Hindu Jajmani System* (Lucknow Publishing House, 1re éd., 1936) qui a, la première, attiré l'attention sur ce trait de l'organisation sociale indienne. Son travail a été contesté ; quelques autres études, trop rares, ont été faites sur le problème. Voir en particulier David F. POCOCK, Notes on Jajmani relationships, *Contributions to Indian Sociology*, n° VI, décembre 1962 (Paris-The Hague, Mouton & Co.), pp. 78-95 ; Louis DUMONT, *Homo hierarchicus*, pp. 128 sq. ; Harold A. GOULD, Priest and Contrapriest : a structural Analysis of Jajmani relationships in the Hindu plains and the Nilgiri Hills, *Contr. to Indian Soc.*, New Series I, 1967, pp. 26-55.

2. Il est probable que les connotations propres au terme *jajmān*, de par son étymologie même, ont été très tôt reconnues ; il n'en est pas moins curieux que ni Wiser ni Pocock n'éprouvent le besoin d'y faire attention. Pocock est plus sensible au principe religieux sous-jacent, mais il ne semble pas reconnaître la spécificité du rite sacrificiel, essentielle cependant aux croyances qui permettent le fonctionnement du système *jajmānī*. Cf. au contraire L. DUMONT, *op. cit.*, p. 129.

qui peut, dans ces occasions, se payer les services d'un brâhmane d'une part, des castes servantes appropriées d'autre part[1]. Ceux qu'il emploie sont liés à lui par le lien de *jajmānī* : ils auront droit à différentes prestations, dont l'ouvrage de Wiser montre toute la complexité. Il est plus que probable qu'il faut élargir cette relation à des castes servantes plus basses, dont les services sont indispensables à cause de l'impureté qui s'y attache (vidangeurs, etc.). Quel que soit le détail, et quels que soient les autres principes d'organisation qui aient pu coexister avec celui-ci — nous sommes peut-être condamnés à ne jamais les connaître de façon précise —, il est important que les structures sacrificielles aient fourni un principe organisateur de la vie socio-économique, même s'il ne s'agit plus du sacrifice proprement védique. Nous avons la preuve que la solidité des liens sociaux se rattachait à leur fondement religieux — ce qui n'est qu'une autre manière de dire qu'il n'y avait pas, qu'il n'y a pas encore, pour une part, dans le village indien, de niveau économique séparable du complexe socio-religieux.

Un problème connexe reçoit ici un certain éclairage. On sait que dans l'Inde le régime végétarien s'est imposé dans les castes supérieures, plus spécialement chez les brâhmanes et ceux qui gravitent autour d'eux. En fait, le végétarisme n'a jamais été général ; certaines castes de brâhmanes, au Konkan et surtout au Bengale, mangent normalement du poisson et même certaines viandes. Quant aux *kṣatriya*, ils sont si peu végétariens de tradition (bien que certains le soient) que, souvent aujourd'hui encore, un restaurant qui sert de la viande affiche sur sa porte en anglais : « restaurant militaire » — le terme « militaire » ne s'expliquant que par la référence aux *kṣatriya* guerriers.

Cependant, le sacrifice codifié par les textes révélés inclut des sacrifices animaux. La construction de l'autel du feu comporte

1. On voit bien qu'il faut maintenir la distinction entre le brâhmane-prêtre qu'on n'appellera jamais « serviteur », mais paṇḍit, « maître en savoir », et les castes servantes. Il reste que le prêtre accepte de servir un patron et qu'il reçoit pour cela une rétribution, plus élevée que celle des castes servantes. Son statut est inférieur à celui d'autres brâhmanes non prêtres : dans la localité étudiée par Wiser par exemple, la plupart des propriétaires terriens étaient brâhmanes et n'avaient pas à exercer de fonctions sacerdotales. Ils payaient au contraire les services d'un brâhmane officiant et les payaient plus cher que les autres castes de *jajmān*. Les castes servantes, elles, sont les *kām-karne-vāle*, « les travailleurs » (*kām* = skt *karman*).

l'insertion dans les briques de têtes coupées (y compris une tête humaine), que les Sūtra remplacent déjà par des effigies d'argile. Les victimes sont en grande partie consommées par les officiants et le sacrifiant ; les repas qui accompagnent les sacrifices aux dieux et aux ancêtres comportent des viandes, qu'énumèrent aussi bien Manu que l'épopée. Il y a naturellement des viandes recommandées, d'autres qui sont interdites, des viandes réputées pures et d'autres impures (comme celle de chien, qui représente le comble de l'impureté). Quoique le bouc soit la victime habituelle des sacrifices, la vache peut aussi être la victime de sacrifices spéciaux. D'autre part, le gibier tué à la chasse semble être une nourriture de choix pour le *kṣatriya*, et éventuellement pour le brâhmane si la situation l'y oblige. La chasse pour la chasse est considérée comme un des péchés capitaux du prince, mais tuer du gibier pour manger semble être parfaitement licite comme en témoigne abondamment l'épopée : les descriptions de l'exil des Pāṇḍava dans la forêt, avec leur inévitable escorte de brâhmanes, semblent faire des brâhmanes des consommateurs du gibier tué par les *kṣatriya*. Mais là encore, le repas ne peut sans doute qu'être précédé d'une oblation sacrificielle, quoiqu'un sacrifice aux dieux comporte normalement comme victimes des animaux domestiques — *paśu*.

Les Lois de Manu n'ignorent pas plus le principe de l'*ahiṃsā*, de la « non-violence », que l'épopée. Il est probable que les Veda l'ignoraient, mais les Brāhmaṇa n'en sont pas moins avertis du danger d'impureté qu'encourt celui qui tue. Le rite sacrificiel s'applique à circonscrire ce danger, à le minimiser en priant la victime de vouloir bien se laisser tuer, en offrant une part de la bête sacrifiée à Rudra (voir ci-dessous). Toute mort est chargée d'impureté et de risque : les spéculations se sont donc attachées très tôt, dans l'Inde comme ailleurs, à éliminer les éléments négatifs du sacrifice. La théorie classique n'avait plus qu'à recueillir les fruits de ce travail. La *Manu-smṛti* (V 31-32, 35-44) ne peut se faire plus claire : « 'Manger de la viande est pour le sacrifice', telle est la prescription divine. Si l'on agit autrement, on suit une prescription rākṣasique[1]. L'ayant achetée, ou produite lui-même (de son propre élevage), ou reçue en présent d'un autre,

1. Les *rākṣasa* sont des êtres réputés pour leur appétit de chair humaine. Mais c'est toujours l'*adharma* qui leur permet de s'adonner à leur penchant. Dans une situation dharmique, ils peuvent au contraire se montrer de fidèles gardiens.

celui qui mange de la viande en rendant un culte aux dieux et aux ancêtres ne commet pas de faute... Mais l'homme qui ne mange pas de viande quand cela lui est prescrit, après sa mort, devient une bête (*paśu*, ou : une victime sacrificielle) pendant vingt-et-une renaissances. Un brâhmane ne doit jamais manger d'une bête qui n'a pas été préparée par des formules rituelles. Mais, obéissant à la prescription éternelle, il doit manger de la viande préparée par des formules rituelles. Celui qui a fortement envie (de viande), qu'il se fasse une bête de beurre fondu ou de farine, mais que jamais il ne tue pour rien (c'est-à-dire en dehors du sacrifice) une bête *(paśu)*. Autant la bête a de poils, autant de fois celui qui tue une bête pour rien sera mis à mort, naissance après naissance. Le Svayambhū (lit. « celui qui existe par lui-même ») lui-même a créé les bêtes pour le sacrifice et pour la fécondité de tout sacrifice. C'est pourquoi tuer dans le sacrifice n'est pas tuer ».

« Les plantes, les bêtes, les arbres, les oiseaux qui ont été mis à mort pour un sacrifice accèdent à un plus haut statut s'ils renaissent. Manu a dit que les bêtes devaient être tuées *(hiṃsya)* dans le cas d'une offrande de *madhuparka* (rite d'hospitalité), d'un sacrifice et d'un rite aux ancêtres, et jamais dans d'autres cas[1]. Le « deux-fois-né » qui, connaissant le vrai sens du Veda, tue les bêtes avec cela en vue, fait parvenir et lui-même et la bête à l'issue suprême. Le « deux-fois-né » qui est maître de lui, qu'il habite dans sa propre maison, ou chez son *guru* ou dans la forêt, ne doit jamais pratiquer la *hiṃsā* (« violence ») si elle n'est pas prescrite par le Veda, même en période de détresse. Cette *hiṃsā* qui est prescrite par le Veda pour des cas précis, qu'on la reconnaisse comme *a-hiṃsā* (« non-violence »). Car c'est du Veda qu'est sorti le *dharma.* »

On retrouve ici l'esprit qui préside à la systématisation des *mahāyajña.* De toute façon, le sacrifice rend « non violent » ce qui serait « violence » en dehors de lui et purifie de toute la « violence » que doit commettre le *gṛhastha* dans sa vie quotidienne. Peut-être ne faut-il pas trop se hâter par conséquent d'attribuer au développement de l'idée d'*ahiṃsā* directement la disparition du sacrifice sous sa forme ancienne, et plus particulièrement du sacrifice animal : il semblerait au contraire qu'il

1. Ce sont évidemment les cas prévus par la Śruti et les Sūtra.

ait résisté assez longtemps — au moins en théorie — à ce qui le niait. Nous verrons par quel détour probable l'*ahiṃsā* s'est affirmée, et comment, corrélativement, le sacrifice, et spécialement le sacrifice animal, a décliné chez les brâhmanes.

On ne peut enfin parler du sacrifice dont le brâhmane est le prêtre sans accorder une place à la trop fameuse « vache sacrée ». Il est exact que la vache est l'animal de plus haut statut religieux, quoiqu'elle ne soit pas objet de culte et que, par ailleurs, le lion soit en Inde comme chez nous « le roi des animaux » : si un prince est volontiers comparé à un lion et peut même porter un titre tel que « lion parmi les hommes », la vache est plutôt du côté du brâhmane. En effet, bien qu'elle ait pu être victime sacrificielle, cela n'a jamais été son rôle essentiel. Mais le brâhmane ne pourrait procéder à aucun rite sacrificiel s'il n'avait à sa disposition les produits de la vache : lait, beurre clarifié, lait caillé (sans parler des rites où les « cinq produits de la vache » sont requis, l'urine et la bouse s'ajoutant alors à la liste). Un brâhmane sans vache n'est plus tout à fait un brâhmane. C'est pourquoi, dans les textes révélés, tant de fois les honoraires sacrificiels sont comptés en vaches. La vache devient ainsi, pour le brâhmane, la vraie source de sa puissance et pour les trois mondes, l'origine de toute prospérité. Elle est symbolisée dans ce rôle par Kāmadhenu, « celle dont on trait les objets désirés », et le *kṣatriya* jaloux veut la voler au brâhmane pour cumuler le pouvoir sacerdotal et celui du prince. C'est à Kāmadhenu que le brâhmane des mythes demande de quoi nourrir ses hôtes, si nombreux soient-ils. Sa fécondité est inépuisable. Ainsi la vache devient-elle le symbole, non seulement de la prospérité matérielle — que désire tout bon hindou autant et plus que n'importe quel autre homme en ce monde —, mais aussi du brâhmane. Le meurtre d'une vache vient tout de suite après celui du brâhmane dans les estimations juridiques. Il faut encore préciser, à l'aide des mythes : la vache étant liée à la prospérité du monde se doit d'assumer des tâches que le brâhmane ne peut assumer lui-même. Quand ce dernier est attaqué par le prince jaloux qui veut lui dérober sa vache, son idéal de « non-violence » lui interdit de se défendre. Mais la vache, elle, peut se défendre et peut même produire des armées de son corps. Elle devient alors toute-puissante. Quoiqu'elle ne soit pas l'objet d'un culte,

le mythe l'appelle éventuellement *devī*, « déesse », comme la Terre personnifiée est aussi Devī. Et l'on connaît les aspects terribles que peut prendre la Déesse hindoue dans sa lutte contre les démons. Inversement, « vache » est un des noms donnés couramment à la terre dans les textes classiques. Dans une idéologie qui tendra de plus en plus, comme nous allons le voir, à glorifier la « non-violence » et à l'incarner dans le brâhmane, la vache prendra plus d'importance comme symbole de la puissance sacrificielle, qui lui reste malgré tout et implique une certaine « violence ».

Sans doute y a-t-il de grandes différences entre la société où se sont élaborées l'épopée et les Lois de Manu et celle qui a vu naître l'hymne cosmogonique au *Puruṣa* d'où nous sommes partis. Entre-temps, le terme *puruṣa* est devenu un des termes courants pour signifier l'homme, mais aussi la partie immortelle de l'homme qui subsiste dans la délivrance (synonyme alors d'*ātman*), puisque c'est dans la condition humaine que l'on peut obtenir la délivrance[1] ; enfin, il est une des désignations de l'Absolu. Est-il trop audacieux de nous retourner maintenant vers ce *Puruṣa* cosmique des origines qui, par son sacrifice, a donné naissance aux mondes ? On s'est souvent demandé pourquoi la forme primordiale du tout était celle d'un homme sacrifié ; on a voulu y voir en particulier le souvenir d'un sacrifice humain. Mais on n'a pas d'autre exemple de mythe qui attribue la fécondité du sacrifice à la victime elle-même. Ne serait-il donc pas tout aussi plausible de voir dans ce *Puruṣa* notre *yajamāna*, notre « maître de maison », qui, par son activité sacrificielle, est le support des mondes ? On a vu que la victime et toute substance oblatoire sont quelque chose du sacrifiant, sont même identifiées à lui. C'est donc bien le sacrifiant qui, dans cette vision du monde, est le point de départ logique de tout, des êtres comme de l'ordre cosmique. De plus, l'hymne au *Puruṣa* montre qu'il connaît les différentes composantes d'un rite sacrificiel : victime, beurre, bois pour le feu, etc. Rien n'interdit par conséquent de penser que ce mâle à forme humaine

1. Dans le mythe du meurtre de l'*asura*-buffle, Mahiṣāsura, par la Déesse, qui a inspiré le très populaire *Devī-māhātmya (Gloire de la Déesse)* et a fait fortune dans l'iconographie, de la tête du buffle tué par la Déesse sort un *puruṣa*, qui est évidemment son *ātman*, prêt à lutter encore contre son meurtrier.

qui est démembré dans le sacrifice primordial représente déjà celui qui deviendra le « maître de maison » classique.

A ce point, nous pourrions nous arrêter et considérer que l'étude du sacrifice dans l'Inde est terminée. Mais ce serait confiner le sacrifice au secteur le plus étroitement orthodoxe ou « brahmanique » de la société hindoue. En fait, il a étendu son influence bien au-delà. Mais il nous faut, pour le retrouver sous les formes qu'il a prises, faire un certain détour.

II / *RENONCEMENT ET INTÉRIORISATION DU SACRIFICE*

Max Müller a été à l'origine d'un essai de classification chronologique des textes révélés qui distinguait l'époque des Saṃhitā (recueils d'hymnes), à laquelle auraient succédé celle des Brāhmaṇa, puis celle des Kalpa-sūtra, celle de la différenciation en nombreuses écoles, en même temps que s'élaboraient les Āraṇyaka et, pour couronner l'édifice, les Upaniṣad. Mais rien ne subsiste aujourd'hui de cette construction beaucoup trop linéaire. Louis Renou notamment[1] a montré que même les critères linguistiques étaient trompeurs. Que dire alors du contenu des textes ? Certes, il faut opposer l'idéal religieux des grandes Upaniṣad aux préoccupations très terrestres (ou célestes !) de la religion ritualiste des Brāhmaṇa, mais cette opposition n'implique nullement une succession chronologique. Il serait au contraire impossible de rendre compte de bien des spéculations des Brāhmaṇa sans faire référence à telle ou telle Upaniṣad ou plus généralement aux idées des Āraṇyaka ou des Upaniṣad. Ainsi, par exemple, de ce texte du *Śatapatha-brāhmaṇa* (XI 2, 6, 13-14) qui s'insère dans un contexte purement ritualiste et en adopte d'ailleurs le langage : « On dit : « Lequel est supérieur, celui qui sacrifie aux dieux ou celui qui sacrifie au Soi (ou à lui-même — *ātman*) ? » On doit répondre : « Celui qui sacrifie au Soi. » Celui qui sacrifie au Soi, c'est celui qui se dit ceci : « Par ce (sacrifice), mon corps que voici est formé, mon corps que voici est fondé. » Comme un serpent est débarrassé de sa peau, il est débarrassé de ce corps mortel et mauvais et, fait de *ṛc*, de *yajus* et de *sāman*, fait

1. *Ecoles védiques*, pp. 210-211.

d'oblations, il naît dans le monde céleste. Tandis que celui qui sacrifie aux dieux, c'est celui qui se dit : « J'offre ce sacrifice aux dieux, je fais cette offrande aux dieux. » Comme un inférieur offre un *bali* à un supérieur ou un *vaiśya* à un roi, c'est ainsi qu'il offre, et il ne gagne pas une place aussi importante que l'autre (dans l'au-delà). »

C'est le même texte qui nous avait enseigné[1] que l'on ne devait pas faire l'oblation sacrificielle à soi-même. Ici au contraire l'*ātman* — le soi-même — est considéré comme un destinataire supérieur aux dieux. Par le sacrifice qu'il se fait à lui-même, l'homme se donne un « corps » capable de naître au ciel. Une telle notation n'est-elle pas l'écho d'idées qui n'ont pas cours dans la société sacrificielle mais que les brâhmanes essaient d'utiliser au bénéfice du sacrifice ?

Ce même Brāhmaṇa du Yajur-veda Blanc fait état de deux sacrifices, l'un au *Puruṣa* (XIII 6), l'autre dit « total » (XIII 7), qui ne sont intelligibles qu'en faisant appel encore à des notions venues de l'autre bout de l'horizon : le *Puruṣa* est surnommé Nārāyaṇa, un des noms de Viṣṇu les plus importants dans l'hinduisme. C'est ce surnom qui peut faire comprendre la véritable hécatombe de victimes humaines qu'il comporte en théorie — mais est-il jamais sorti de la théorie ? —, si, du moins, il est vrai que *Nārāyaṇa* est un nom formé à partir d'une expression de la *Praśna-upaniṣad*[2] qui traduit la résorption des êtres concrets dans le *Puruṣa* suprême. Le Brāhmaṇa traduirait ainsi en rite le processus de la délivrance décrit en termes monistes par l'Upaniṣad. De même, le sacrifice « total », qui comporte en particulier l'inhalation par le maître de maison de ses feux, ressemble beaucoup à un rite d'abandon du monde — *sannyāsa* — mais, de façon significative, la fin du chapitre qui l'expose semble le frapper d'invalidité : la terre, donnée en *dakṣiṇā* à Kaśyapa, menace de s'enfoncer dans l'océan.

Inversement, les Upaniṣad, qui « achèvent le Veda » en proposant l'idéal du renonçant, sont, pour la plupart, pleines de spéculations sur les rites, spéculations touffues, souvent abstruses,

1. Cf. p. 20.

2. Pour la démonstration que j'ai essayé d'en donner, cf. Etudes de mythologie hindoue, *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, t. LIV, 1968, p. 33. La *Praśna-upaniṣad* appartient à l'Atharva-veda, mais *Nārāyaṇa* figure déjà parmi les douze noms de Viṣṇu que donne le *Vaikhānasa-smārta-sūtra* III 13 (branche Taittirīya du Yajur-veda Noir). Cf. aussi ci-dessous p. 98.

parfois très plates et terre à terre, qui témoignent moins de la continuité historique de deux visions du monde que de l'appartenance fondamentale des brâhmanes vivant dans le monde et des renonçants à la même société globale.

Théoriquement, le renoncement se présente comme une coupure radicale avec le monde régi par le sacrifice : le rite védique — *karman* (du radical *kṛ*, « faire ») —, comme toute action d'ailleurs, est fait en vue d'un fruit qui se produira quand les effets de l'acte sont arrivés à maturité. Issu d'un attachement aux valeurs de ce monde, il est aussi, par ses effets à long terme, cause des renaissances futures (y compris des renaissances dans le monde céleste). Il semble bien en effet que ce soit la réflexion de membres des hautes castes sur le rite qui ait été à la source de l'idée de renaissances en nombre indéfini et entretenues par les effets des rites — *karman*. La seule façon d'échapper au cycle renaissance-mort-renaissance dans lequel nous enferme la pratique du sacrifice est de cesser toute activité rituelle et toute activité qui n'est pas absolument indispensable au maintien de l'existence. Si l'on n'engendre plus d'effets à long terme, on peut espérer, au moment de la mort, être définitivement délivré de la servitude des renaissances. On accède à la délivrance — *mokṣa* —, que l'on peut d'ailleurs concevoir de différentes manières. Quoi qu'il en soit, le *mokṣa* est toujours l'opposé de la transmigration, comme le renonçant — *sannyāsin* — est l'opposé du maître de maison. Mais nous restons bien dans le même univers, puisque l'homme, seul parmi les êtres à pouvoir agir rituellement et accumuler du *karman*, est aussi le seul à pouvoir travailler directement à sa délivrance. Les autres catégories d'êtres ne peuvent que consumer ce qu'une vie humaine antérieure leur a donné de *karman* et attendre une autre naissance humaine pour éventuellement aspirer à la délivrance. Le *puruṣa* est toujours au centre des spéculations, comme il est naturel, mais le *puruṣa* maître de maison soutient les mondes dans l'existence, tandis que le *puruṣa* renonçant aspire — pour lui-même — à la fin du monde. C'est sa destinée personnelle que poursuit essentiellement ce dernier, tandis que le premier, tout en étant fortement attaché à des buts égoïstes, contribue à l'ordre du monde.

Dans la société orthodoxe, nous avions vu s'opposer essentiellement deux valeurs hiérarchisées : le *dharma* et l'*artha*, apa-

nages respectifs du brâhmane et du *kṣatriya*. En fait, la théorie classique fait état de quatre « buts de l'homme » : au-dessus du *dharma*, elle place le *mokṣa*, ce qui équivaut à reconnaître que le renonçant est supérieur au brâhmane vivant dans le monde. Au-dessous de l'*artha*, elle ajoute le *kāma*, toute forme de désir, y compris le désir amoureux. On ne peut dire, ni même suggérer, que c'est le renonçant qui a provoqué l'addition du *kāma* au bas de la hiérarchie, mais c'est lui qui transforme les trois buts : *dharma*, *artha* et *kāma* en *kāma*, nivelant ainsi sous ce seul chef l'ensemble des valeurs séculières auxquelles il a dit adieu.

En effet, le renonçant doit se signaler d'abord par son détachement absolu — *vairāgya* ; amour et aversion, colère, sont les passions de l'homme social ; tandis que lui vit dans une paix permanente — *śānti* — qu'aucune émotion ne vient troubler. Il doit observer la chasteté, nécessaire à la sauvegarde de son détachement, mais liée aussi probablement à l'idée d'une énergie vitale qu'il ne faut pas gaspiller[1]. Se plaçant hors du système sacrificiel, il doit, du même coup, être très vigilant pour éviter les souillures causées par la mise à mort des êtres vivants. Il pratiquera donc l'*ahiṃsā* et, pour commencer, sera végétarien et filtrera son eau. C'est l'envers logique de la doctrine exposée par Manu qui rend le meurtre licite dans le seul sacrifice, en même temps qu'elle reconnaît la « violence » comme inhérente à la vie dans le siècle. Il est évident que les spéculations du *sannyāsin* sont étroitement solidaires du monde du sacrifice auquel il s'oppose : il n'y aurait pas de doctrine du *karman* et des renaissances qu'il engendre sans une vision du monde opposée, où l'acte sacrificiel est essentiel pour la vie de l'individu comme pour la vie du cosmos. On n'accorderait pas tant d'importance à l'*ahiṃsā* si le sacrifice n'avait pas sacralisé la *hiṃsā*. La chasteté elle-même — une des conditions essentielles de la *śānti*, de la paix — est conçue par opposition à l'idéal du maître de maison. Dans l'Inde moderne, du moins dans la partie où sont parlées des langues dérivées du sanskrit, le terme qui désigne la transmigration — *saṃsāra* — en vient à désigner l'état perpé-

1. Dans les mythes épiques, l'idée revient constamment du lien entre la puissance accumulée par l'ascèse — *tapas* — et la chasteté. Un ascète pourrait devenir assez puissant pour incendier les mondes par les rayons brûlants qu'il dégage. Avant cela, Indra prend soin de lui envoyer une séduisante nymphe qui anéantit ses mérites et sa puissance d'un seul coup.

tuellement préoccupé et agité du maître de maison, pourvu d'une famille dont il faut défendre les intérêts.

Cela est vrai en gros de toutes les formes de renoncement au monde qu'ont adoptées les hautes castes. Il reste cependant que l'on peut distinguer, déjà au niveau des Upaniṣad, deux courants relativement distincts[1], au moins par les potentialités qu'ils recèlent : celui du *sannyāsa* strict, qui est sans doute pratiquement réservé aux brâhmanes — comme l'état de maître de maison chez Manu —, et celui du *yoga* qui fait apparaître des possibilités plus riches, au moins des promesses d'extension à des cercles moins restreints, si l'on en juge par ce qu'il est devenu dans l'hindouisme classique.

A / *Le* sannyāsa *et le sacrifice*

Les grandes Upaniṣad anciennes fournissent, au moins en certaines de leurs parties, la charte du *sannyāsa* le plus « orthodoxe » : on ne peut que lui donner cette épithète, comme on va le voir, malgré le paradoxe qu'il implique. Il s'agit avant tout de la *Chāndogya-upaniṣad* (du Sāma-veda) et de la *Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad* (du Yajur-veda Blanc), qui appartiennent aussi pour une part au genre Āraṇyaka[2], comme l'indique d'ailleurs le nom de la seconde. La délivrance est conçue ici comme la « réalisation » intérieure de l'unité totale entre le principe immortel de tout individu vivant, son *ātman*, son « soi-même », avec l'Etre absolu que l'on appelle de préférence *Brahman*. Le *Brahman* et l'*ātman* sont depuis toute éternité une seule et même réalité, dont la vie empirique, au long de renaissances sans commencement, a masqué l'existence. La délivrance se produit donc — avant même la mort physique, selon certains auteurs — au terme d'un processus cognitif où le *guru* enseigne à son disciple l'identité du *Brahman* et de l'*ātman*, et le caractère « phénoménal » de tous les aspects de la vie empirique. Cette identité, que le *guru* doit faire saisir à l'aide de la parole, se situe évidemment au-delà de tout ce que la parole peut désigner. Cependant, le *guru* est essentiel à la découverte du disciple, et il doit se servir des paroles de la Révélation pour obtenir la prise

1. Cf. aussi *Clefs*, pp. 35 sqq.
2. Cf. ci-dessous, p. 66.

de conscience désirée. Le chapitre VI de la *Chāndogya-upaniṣad* est un exemple typique de cette méthode : Śvetaketu, rentrant dc chez son *guru* à la fin de ses études védiques, apprend de son père qu'il ne sait rien de la Vérité ou de l'Etre (indiscernables dans la terminologie et les concepts indiens). Ce dernier, jouant le rôle du *guru*, prend plusieurs exemples pour montrer à son fils que les objets concrets n'ont de réel que leur matière première : argile, cuivre, fer (VI 1), tandis que la forme n'est qu'apparence soutenue dans l'existence phénoménale par le langage. Il poursuit son exposé, selon le même schéma de pensée, en prenant tous les phénomènes importants du monde pour ramener leur être réel à ses composantes ultimes et attribuer le reste au langage. Il réduit de même le « *puruṣa* à seize parties », c'est-à-dire l'individu humain concret, à ses éléments premiers : nourriture, eau, feu[1]. Suivent alors une série de paragraphes très courts où, à partir de comparaisons variées, il enseigne à son fils l'identité de son *ātman* avec l'*ātman* de toutes choses, c'est-à-dire au *Brahman*. Chaque paragraphe se termine par la célèbre formule : *tat tvam asi*, « cela, tu l'es » (VI 8-16). Śvetaketu demande toujours à en savoir plus, et son père ajoute comparaison sur comparaison pour conclure de la même manière. Le raisonnement fait place à la répétition d'un procédé de pensée et d'une formule.

La tradition vedāntique[2] a ainsi extrait des Upaniṣad quelques formules qui expriment cette identité entre l'être véritable de l'individu et l'Absolu. Et c'est autour d'elles que doit se développer l'enseignement du *guru* jusqu'à ce que le disciple ait eu l' « expérience » intérieure, la « connaissance directe », non conceptuelle et non exprimable, de son identité avec l'Absolu. On voit que toute la mise en scène suppose un cadre institutionnel qui rappelle fortement celui de l'apprentissage du texte védique par le jeune *dvija* : le rôle essentiel du *guru* et sa répétition inlassable, l'usage nécessaire des formules upaniṣadiques qui font partie de la Révélation, tout cela nous convainc que

1. Ici le souffle est de l'eau, tandis que la parole est du feu. Dans d'autres contextes, au contraire, le souffle est du feu. Dans la même *Chāndogya-upaniṣad*, chap. V, les cinq différents souffles sont mis en correspondance avec les cinq feux sacrificiels. Cf. ci-dessous, p. 64.

2. Les Upaniṣad sont souvent appelées *vedānta*, « achèvement du Veda ». La tradition orthodoxe qui s'est fondée essentiellement sur elles et sur la voie de la connaissance, que symbolise l'usage de ces brèves formules d'identité, a donné lieu au système conceptuel du Vedānta.

l'univers mental reste le même quand on passe de la religion du siècle au renoncement. La conception de la Śruti elle-même est tout à fait identique : sans les injonctions védiques révélées, on n'aurait aucun moyen de savoir que tel rite produit à longue échéance tel fruit particulier. Et la Révélation ne peut être qu'auto-révélée et transmise de maître à disciple depuis toute éternité. Quand il s'agit de la vie religieuse, on pourrait croire qu'il suffira de guider le disciple dans son cheminement spirituel, de manière à lui faire parcourir les étapes que ses aînés ont parcourues jusqu'à l'expérience ultime[1] : ce serait oublier que cette expérience est ineffable, donc incommunicable, donc inconnaissable, tout autant que les effets invisibles du rite[2]. Seule la Révélation — toujours considérée comme auto-révélée — peut nous faire connaître cet inconnaissable ; on voit déjà le problème épistémologique que cela pose, puisque la Révélation elle-même est parole et que la parole ne peut dire l'ineffable. Les Vedāntin de toutes nuances ont eu à résoudre cette difficulté : comment ce qui est au-delà du langage peut-il être connu à partir de la Parole révélée ? Une condition nécessaire pour que la solution soit acceptable est que ce soit la Parole elle-même, dans ses formules d'identité répétées par le *guru*, qui produise l'illumination interne.

Plus profondément, la conception d'un *ātman* individuel identique à l'Absolu transpose au niveau de la Réalité l'évidence empirique que l'individu concret n'a pas de consistance propre : dans la vie séculière, nous avons vu en effet ce dernier identifié à sa fonction sociale et inséré dans un réseau d'obligations et de valeurs socio-cosmiques qui le définissent presque entièrement. Ce qui reste d'individuel : tel désir plus ou moins éphémère, tel intérêt poursuivi avec acharnement, tel attachement ou telle haine, telle douleur ou tel plaisir, est précisément ce que le *sannyāsin* répudie, afin d'atteindre en lui-même l'être permanent et auto-suffisant. Pour lui, cette part irréductible de l'individuel est liée à l'*ego*, qui n'a de réalité qu'empirique puisque tout ce qui l'affecte ou le meut est périssable. Mais que pourrait encore

1. Ce sera à peu près le cas de la voie yogique.

2. Le brahmanisme le plus orthodoxe n'admet aucune source de connaissance intérieure à l'individu, même dans le domaine religieux. Cf. M. Biardeau, *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique* (Paris-La Haye, Mouton & Co., 1964).

avoir d'individuel cet être, une fois qu'il est débarrassé de sa fonction sociale et de ses désirs égoïstes ? Tous les systèmes conceptuels classiques ne sont pas aussi monistes que le père de Śvetaketu dans l'Upaniṣad. Il y a même dans le Vedānta, à époque tardive, un courant dualiste suscité par la *bhakti* viṣṇuite, et dont l'orthodoxie se manifeste par une transposition dans l'au-delà des hiérarchies terrestres. Mais les autres systèmes non monistes ne peuvent que concevoir des *ātman* non conscients, une fois qu'ils sont libérés, et indiscernables les uns des autres (comme dans l'école du Nyāya), ou des *puruṣa* débarrassés de leur *ego*, consciences pures, mais tout aussi indiscernables (c'est le cas du Sāṃkhya).

Dans une perspective si rigoureusement védique, tant du point de vue institutionnel que sur le plan philosophique, on ne peut être étonné que la vie religieuse — anti-ritualiste par essence —, soit inaugurée par un rite d'entrée en *sannyāsa* qui comporte l'inhalation des trois feux[1] : le candidat au *sannyāsa* brûle d'abord tous ses ustensiles sacrificiels combustibles dans le feu *āhavanīya* (celui dans lequel on offre les oblations), puis place les feux en lui-même. On s'attendrait à le voir les éteindre purement et simplement. Il prononce une formule de renonciation au monde dont les termes mêmes évoquent l' « abandon » de la victime sacrificielle offerte aux dieux par le *yajamāna*. Dans la vie qu'il mène ensuite, si ses obligations rituelles sont supprimées et remplacées par un travail mental dont la *Chāndogya-upaniṣad* nous a donné un aperçu, il ne reste pas moins étoitement lié par des observances dont la plupart ont un rapport à la pureté. Dans la vie séculière, nous avons vu que le maître de maison se purifiait des souillures encourues par les inévitables « meurtres » d'insectes et autres créatures par les cinq « grands sacrifices ». Le *sannyāsin*, qui n'a plus de sacrifices à sa disposition, mais qui, lui aussi et malgré toutes les précautions qu'il peut prendre, est condamné à tuer des animalcules sans le vouloir, a de même la possibilité de se laver de cette *hiṃsā* (*Manu-smṛti* VI 69) : « Pour expier la mort des créatures qu'il

1. Le sacrifice solennel comporte trois feux principaux. Quand on parle de cinq feux, on ajoute à ceux-ci les deux feux secondaires. Seuls les trois feux principaux sont conservés entre les sacrifices ; encore peuvent-ils être réduits à un seul, le *gārhapatya* (« celui du maître de maison », correspondant *śrauta* du feu « domestique »), d'où l'on reproduira les autres au moment voulu.

détruit à son insu le jour et la nuit, il suffit à l'ascète de prendre un bain et d'accomplir six rétentions du souffle »[1]. Finalement, il n'est que normal de concevoir cette rupture avec le monde comme l'achèvement d'une vie humaine, de même que les Upaniṣad sont « l'achèvement du Veda ». C'est précisément ce que signifie la théorie des quatre « états de vie » — *āśrama* —, par laquelle le maître de maison doit finir sa vie en ermite, sans feu ni lieu. Et l'insertion du sacrifice « total », avec son rite d'inhalation des souffles, dans le très ritualiste *Śatapatha-brāhmaṇa*[2] devient légitime.

B / *Intériorisation du sacrifice*

On ne peut en effet séparer de ce mouvement, qui fait se prolonger la société sacrificielle dans le renoncement, du mouvement inverse — plus important sans doute pour l'avenir de l'hindouisme — par lequel le *sannyāsa* pénètre à l'intérieur de la société séculière en transformant profondément la pratique du sacrifice et toute la religion qui est centrée sur lui. Parce que le renoncement au sens strict[3] est issu des hautes castes, il n'y a peut-être jamais eu dans l'Inde une forme pure de religion sacrificielle, pas plus qu'une forme pure du renoncement conçu comme rupture avec le sacrifice. Ces deux aspects, qui ont contribué à former l'hindouisme, sont comme deux pôles qui ont subi une attraction mutuelle et qu'il est impossible de concevoir séparément.

Les interférences entre ces deux pôles, nous les avons déjà vues au niveau des textes qui symbolisent respectivement la religion sacrificielle et le renoncement, Brāhmaṇa et Upaniṣad ; elles pourraient être aussi la cause d'un autre groupe de textes, normalement inséré entre les Brāhmaṇa et les Upaniṣad préci-

1. Le *prāṇāyāma*, « rétention du souffle », est une pratique yogique très utilisée, tant par les *yogin* eux-mêmes, que par d'autres religieux et les maîtres de maison.
2. Cf. ci-dessus, p. 58.
3. Nous allons voir bientôt la voie du *yoga*, assez distincte de celle de la « connaissance » qui constitue le *sannyāsa*. Mais l'Inde a connu très tôt des formes très diversifiées de vie religieuse, comportant des pratiques yogiques et ascétiques variées, comme en témoigne par exemple la légende de la vie du Buddha avant l'Illumination ou tant d'échos de doctrines hétérodoxes qui nous parviennent par des textes anciens. Encore aujourd'hui, nombre de religieux de sectes et d'origine sociale diverses présentent toute une hiérarchie, qui entraîne le respect ou le mépris des gens du siècle. Mais il est caractéristique que les plus bas et les plus méprisés soient ceux dont les pratiques s'opposent directement à celles du *sannyāsin* et du brâhmane : consommation de viande, recherche de l'impureté sous toutes ses formes...

sément : les Āraṇyaka ou « Forestiers ». De tous les textes révélés, ce sont sans doute les plus mal connus et les plus mal compris. Tout semble les désigner, à commencer par leur nom, pour avoir été la charte des « habitants de la forêt », c'est-à-dire du troisième « état de vie », cette transition entre l'état de maître de maison et celui de *sannyāsin*. On a déjà dit que cet *āśrama* paraissait tout théorique, témoin de l'effort de systématisation qui a été fait par les brâhmanes pour mettre le *sannyāsa* en série avec les périodes de la vie séculière : n'était-ce pas la seule manière d'intégrer officiellement à la société brahmanique même ce qui voulait se placer en dehors d'elle ? On prétend substituer à la rupture brusque et totale un cheminement à plusieurs étapes entre la vie active — pleinement « karmique » — de maître de maison et la vie du religieux solitaire. Symboliquement, le jeune étudiant qui apprend à réciter les textes révélés doit aller à l'orée de la forêt, juste en dehors du village, pour apprendre à réciter les Āraṇyaka. Ajoutons que la frontière entre Brāhmaṇa et Āraṇyaka d'une part, entre Āraṇyaka et Upaniṣad d'autre part est souvent indécise.

Le contenu de ces Āraṇyaka, cependant, est loin d'être artificiel. Ils systématisent en particulier des pratiques qui sont sans aucun doute issues de la doctrine du sacrifice, mais qui détournent le sacrifiant de toute activité extérieure. Il y a ainsi une réduction évidente du *karman* en même temps que des risques de *hiṃsā*. La récitation du Veda — le *brahma-yajña* des cinq *mahāyajña* — y garde une place importante puisqu'il ne comporte aucun feu extérieur ni aucune substance oblatoire autre que celle de la parole[1]. Mais il est plus remarquable de voir recommander le « sacrifice mental » — *mānasa-yajña* —, où le sacrifiant doit se contenter d'exécuter en pensée le sacrifice extérieur.

Le « sacrifice mental » a-t-il été pratiqué largement pour reproduire intérieurement n'importe quel sacrifice extérieur ? Il ne semble pas. En revanche, une forme de ce sacrifice est abondamment attestée et pratiquée encore de nos jours par les brâhmanes maîtres de maison[2] : il s'agit de l'oblation dans les

1. Le chapitre II du *Taittirīya-āraṇyaka* (Yajur-veda Noir) — dont Ch. Malamoud nous donne ces temps-ci une étude — lui est entièrement consacré.

2. Pour ce développement, je me réfère essentiellement à l'ouvrage de Jean VARENNE, *La Mahā Nārāyaṇa Upaniṣad*, Edition critique, avec une traduction française, une étude, des notes et, en annexe, *La Prāṇāgnihotra Upaniṣad*, Publications de l'Institut de Civilisation indienne, 13, Paris, 1960, 2 volumes. Les cita-

souffles — *prāṇāgnihotra*, lit. « oblation dans le feu des souffles » — qui est une forme très particulière du sacrifice mental, puisqu'elle ne se borne pas à reproduire en imagination un rite extérieur, mais constitue un véritable rite mental qui prend appui sur le corps. Nombreux sont les textes qui y font allusion, tant dans les Āraṇyaka et les Upaniṣad à contenu « forestier » *(Chāndogya°, Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad)* que dans les Smārta-sūtra. Une Upaniṣad du Ṛg-veda fait cette déclaration isolée[1] mais très claire (*Kauṣītakī-up.* 2,5) : « Voici l'astreinte instituée par Pratardana. On l'appelle l'*agnihotra* intérieur. Aussi longtemps qu'un homme parle, il ne peut pour autant respirer ; alors il offre le souffle dans la parole. Aussi longtemps qu'un homme respire, il ne peut pour autant parler ; alors il offre la parole dans le souffle. Ces deux oblations éternelles, immortelles, il les offre continûment, qu'il veille ou qu'il dorme. Les autres oblations, elles, sont limitées (dans le temps) car elles consistent en actes. C'est pourquoi les anciens sages n'offraient pas l'*agnihotra* (ordinaire) »[2].

Mais c'est de loin la branche Taittirīya du Yajur-veda Noir qui nous offre les descriptions les plus précises et les spéculations les plus développées, tant dans son Āraṇyaka (dont la *Taittirīya-up.* et la *Mahā-nārāyaṇa-up.* forment respectivement les chapitres 7 à 9 et 10) que dans les Smārta-sūtra de plusieurs de ses écoles. La tardive *Prāṇāgnihotra-upaniṣad* elle-même semble se rattacher à la même branche Taittirīya[3]. Les *Vaikhānasa-smārta-sūtra* (II 18) nous fournissent un bon exemple du traitement de l'oblation dans les souffles[4] :

« Voici maintenant la règle de l'Oblation aux Souffles [*prāṇa-agnihotra*]. L'Ame [*ātman*], qui brille d'elle-même, c'est le patron du sacrifice [*yajamāna*] (ainsi offert) ; l'intellect, c'est son épouse ; le

tions sont empruntées à ses traductions. Je ne me range toutefois pas à ses conclusions qui tendent, malgré le témoignage des textes et de la pratique actuelle, à faire de l'oblation aux souffles un rite réservé aux « habitants de la forêt » et aux *sannyāsin*.

1. Isolée dans l'Upaniṣad, mais celle-ci fait partie intégrante du *Śāṅkhāyana-āraṇyaka* qui traite de l'oblation dans les souffles en établissant, à la manière upaniṣadique, des corrélations ésotériques des parties du rite avec des éléments extérieurs au rite. Ce procédé des corrélations « secrètes » est en effet central dans les Upaniṣad, où il sert à mettre le monde du rite en relation avec tout le cosmos (les Upaniṣad sont fréquemment appelées *rahasya*, « secret »).

2. J. VARENNE, *op. cit.*, vol. II, p. 86.

3. ID., *ibid.*, p. 97.

4. On se rappelle que l'*agnihotra* proprement dit est le rite « solennel » que tout brâhmane *āhitāgni* doit exécuter avec ses trois feux matin et soir.

lotus du cœur, c'est l'autel ; les poils, ce sont les touffes d'herbe de la jonchée sacrificielle répandue sur l'autel, siège des dieux pendant le sacrifice ; le *Prāṇa*, c'est le Dominical [*gārhapatya*]..... [suit une identification des cinq souffles avec les cinq feux]. Les organes des sens : langue, etc., ce sont les ustensiles rituels ; quant aux objets des sens : saveur, etc., ce sont les substances sacrificielles ; enfin, le fruit de ce sacrifice, c'est d'acquérir la signification profonde de la syllabe *Om*.

« Ceci étant, il célébrera d'abord, en tant qu'officiant unique [*adhvaryu*, le prêtre du Yajur-veda], le sacrifice de l'Ame [*ātma-yajña*, lit. le sacrifice à l'*ātman*] ; puis, disant : « Tu es le tapis de l'Ambroisie ! », il aspergera (d'eau bénite) sa nourriture, la touchera (tout en récitant) l'hymne à la Nourriture, boira de (l'eau bien-) mélangée (en récitant la formule)....., prendra successivement cinq bouchées en s'aidant seulement de son pouce, de son annulaire et de son majeur (tout en récitant les cinq formules d'oblation aux cinq souffles :) ainsi fera-t-il cinq oblations tout en touchant l'écuelle de la main gauche ; il répétera alors la formule « le Soma qui invigore... », boira à nouveau de l'eau (bien-) mélangée, (et enfin :) prendra son repas.

« Il mangera donc ; puis, le visage tourné vers le Soleil, il prendra de l'eau (de sa main droite) et s'en frottera l'estomac tout en récitant : « OM ! accrois (mes) souffles !.....

« Qu'il célèbre de cette façon l'Oblation aux Souffles chaque soir et chaque matin ! « Cette oblation (aux Souffles) propre à ceux qui sacrifient à leur Ame [*ātma-yājin*] sera célébrée durant toute la vie » : ainsi disent ceux qui interprètent le Veda »[1].

Plusieurs remarques s'imposent : il s'agit d'un *ātma-yajña*, pratiqué par les *ātma-yājin*. Ce dernier terme est celui même qu'emploie le *Śatapatha-brāhmaṇa*[2] dans un contexte ritualiste et destiné sans aucun doute aux maîtres de maison. Nous avions alors noté le caractère apparemment aberrant de ce passage et supposé la proximité d'idées upaniṣadiques. L'*ātman* dont il est question ici est d'ailleurs, comme dans le *Śatapatha*, un *ātman* fortement engagé dans la vie empirique, puisque le repas qui accompagne le rite doit « accroître les souffles », donc la vie. Le « fruit » du sacrifice est « l'acquisition de la signification de la syllabe *Om* », ce qui semble aller dans le même sens d'une idéologie « mixte », où le rite est interprété de façon ésotérique, à la manière des Upaniṣad. *Om* est la syllabe qui précède et ter-

1. J. VARENNE, *op. cit.*, vol. II, pp. 77-79. Les cinq points de suspension indiquent des coupures, motivées surtout par la trop grande technicité des passages ainsi omis. Ce qui est placé entre [] est ajouté par moi.
2. Ci-dessus, p. 57.

mine obligatoirement toute récitation d'un texte védique, soit dans le sacrifice, soit en privé[1]. Pendant un sacrifice solennel, des groupes de prêtres du Sāma-veda récitent des textes variés, commençant et finissant à des moments différents, si bien que le son *Om* domine toute la récitation et toute la célébration du rite. Il n'est donc pas étonnant que *Om* finisse par être le symbole, non seulement de la totalité de la Révélation, mais aussi de toute la religion ritualiste qu'elle fonde. Dans certaines Upaniṣad, reprises dans des systèmes philosophiques, il devient le *Brahman* inférieur, appelé aussi *Śabda-brahman*, le *Brahman*-Parole, par opposition au *Brahman* supérieur qui est l'Absolu lui-même, au-delà de la parole. Il est dit alors que l'on va au *Brahman* suprême par le *Śabda-brahman*.

D'autre part, le sacrifice extérieur qui est démarqué[2] dans ce rite est un sacrifice *śrauta*, donc en continuité avouée avec la Śruti et son idéologie. Les formules (récitées mentalement) sont empruntées à la *Mahā-nārāyaṇa-upaniṣad*. Le rite est en outre destiné à prendre place au début du repas, et les prémices de la nourriture sont offertes dans le feu des cinq souffles, c'est-à-dire consommées, en manière de sacrifice, par le *yajamāna* lui-même, ce qui, une fois de plus, a pour effet de transformer son repas en « reste » du sacrifice. Mais ce sacrifice ne comporte désormais plus de viande. Le végétarisme du *sannyāsin*, qui se justifiait par l'abstention du sacrifice, reflue vers une forme renouvelée du sacrifice, où sont intégrées les croyances et les valeurs du renoncement. On voit, sur ce point précis, comment les Sūtra relevant de la Tradition ont pu se développer indéfiniment à la rencontre des deux pôles de valeurs qui se partagent la Révélation, et comment ils se rapprochent souvent de la littérature « forestière ». Les spéculations sur le rituel, à la lumière des enseignements upaniṣadiques, ont donné lieu à un travail sans cesse

1. Faut-il le concevoir originellement comme une sorte de diapason qui donnerait le *la* aux récitants du sacrifice, en même temps que le signal du départ ?

2. L'identification entre les différents facteurs du sacrifice et les éléments qui entrent dans le *prāṇāgnihotra* n'est pas aussi gratuite qu'on pourrait le croire. En particulier, l'*ātman*, qui n'est autre que le *puruṣa* essentiel, reçoit comme épouse sa *buddhi* (terme traduit ici par « intellect »). Dans la cosmogonie purāṇique, inspirée par la *Kaṭha-upaniṣad* (voir ci-dessous), la *buddhi* est la première manifestation de la Nature primordiale — *prakṛti* — qui s'oppose au *Puruṣa* immuable comme ce qui évolue et donne lieu au monde empirique. Cette *prakṛti* est, en langage mythique, la Déesse, tandis que le Vedānta moniste en fera l'Illusion cosmique — *māyā*. Elle est de toute manière conçue comme un principe féminin qui s'oppose au Mâle originel.

repris sur le rituel *śrauta* et à la transformation de ce dernier en rituel « domestique ». Le fait que la littérature concernant le *prāṇāgnihotra* soit plus abondante dans les écoles de la branche Taittirīya du Yajur-veda Noir confirme que ce sont les milieux particulièrement impliqués dans l'exécution des rites qui ont contribué d'une manière décisive à la transformation du rituel. Le *Mahābhārata* fait une place de choix aux ascètes et à la doctrine *vaikhānasa*, et attribue aux *ṛṣi* épiques une connaissance des Āraṇyaka, de préférence à celle des Upaniṣad : nous avions déjà remarqué que les descriptions du théorique troisième « état de vie », celui du *vānaprastha*, évoquaient le personnage du *ṛṣi* épique, cet ascète vivant dans la forêt avec sa famille et adonné aux observances rituelles[1].

La dernière phrase de notre texte précise que les *ātma-yājin* doivent offrir l'oblation dans les souffles « toute leur vie ». Cela pourrait s'entendre en un sens étroit et s'appliquer seulement au renonçant et à ce qui lui reste à vivre après son entrée en *sannyāsa*. Cependant, l'expression semble plutôt signifier que le *prāṇāgnihotra* est une pratique à observer à partir du moment où l'on est *yajamāna*. Il est probable qu'il se substitue alors aux cinq *mahāyajña* et qu'il leur est supérieur, selon les termes mêmes du *Śatapatha*, donc de la Révélation, pour lequel le sacrifice à l'*ātman* est supérieur au sacrifice aux dieux[2]. Que les maîtres de maison soient visés est d'ailleurs confirmé, non seulement par la pratique actuelle, mais aussi par une notation du *Baudhāyana-dharma-śāstra* II 7, 12, 1 (que son nom rattache aussi à une école Taittirīya) : « Nous allons maintenant exposer les Oblations aux Souffles pratiquées par ceux qui sacrifient à l'Ame : *śālīna* et *yāyāvara* »[3].

1. Ci-dessus, p. 35.

2. Aujourd'hui le *prāṇāgnihotra* et les cinq *mahāyajña* peuvent être exécutés successivement, mais lorsqu'un seul rite subsiste, c'est généralement le *prāṇāgnihotra*, parce qu'il est jugé plus important.

3. J. VARENNE, *op. cit.*, vol. II, p. 83. Toutefois, je ne suis pas sa traduction des deux termes *śālīna* et *yāyāvara* par « ermites » et « vagants ». Ces mots, au demeurant intraduisibles en français, figurent plus loin dans *Baudhāyana-dharma-sūtra* III 1, 1 et 3-4, où ils désignent deux variétés de maîtres de maison, comme la suite du texte le montre à l'évidence (*ibid.*, 13-16, par exemple). Ils sont repris par la *Mitākṣarā, ad Yājñavalkyasmṛti* I 128 : « Le maître de maison est de deux sortes : *yāyāvara* et *śālīna*. Des deux, c'est le *yāyāvara* qui est supérieur. » Le *yāyāvara* serait celui qui amasse juste ce qu'il lui faut de grains en glanant, et qui n'accepte ni de sacrifier pour les autres, ni d'enseigner (cf. P. V. KANE, *History of Dharmaśāstra*, II, pp. 641-642). On voit à quel point l'idéal du brâhmane tend à se rapprocher de celui du renonçant.

Dès les textes révélés, sans doute parmi les plus tardifs d'entre eux, se forme ainsi un vocabulaire à double entente très caractéristique.

Le terme *brahman* (au neutre) en est un premier exemple : de « formule rituelle » employée dans le sacrifice qu'il semble être au départ, il en vient à désigner l'ensemble du Veda et le savoir védique propre aux brâhmanes (*brāhmaṇa*, terme masculin dérivé de *brahman*, comme le nom des textes de rituel, *brāhmaṇa*, qui est au neutre). En ce sens, le *brahman* neutre peut être symbolisé par la syllabe *Om*. Par extension, puisque le savoir védique et la pratique qui en découle définissent le domaine du brâhmane, *brahman* désigne le pouvoir du brâhmane et sa fonction, par opposition au *kṣatra*, pouvoir et fonction du *kṣatriya*. Le même terme *brahman* sert à désigner l'Absolu des *sannyāsin* : de même que, en ce monde de la transmigration, le *brahman* védique est la norme suprême, dans le monde de la délivrance, le *Brahman* ineffable, inconnaissable par les voies ordinaires de la connaissance, est ce Tout auquel l'*ātman* de tout individu est en réalité identique (on l'appelle d'ailleurs aussi bien *paramātman*, « *ātman* suprême »). Il est normal que *brahman* soit ainsi le nom donné à l'Absolu par les renonçants les plus orthodoxes, c'est-à-dire ceux qui situent leur *sannyāsa* dans le prolongement et le dépassement de la pratique du brâhmane orthodoxe. Il y a projection dans l'Absolu de ce qui est sur terre norme suprême. Mais l'usage de ce nom est en fait beaucoup plus large : même dans les courants religieux que nous allons voir bientôt, à commencer par le *yoga*, où *Puruṣa* est le nom privilégié de l'Absolu, l'on n'oublie pas que ce *Puruṣa* est lui-même le suprême *Brahman*. Il ne saurait être l'Absolu s'il n'était identique à l'Absolu du *sannyāsin* le plus orthodoxe. Enfin, autre usage du terme *brahman* : au masculin, il désignera l'Absolu, non plus en lui-même et dans son état non manifesté, mais comme engagé dans l'œuvre de création. Il y a comme un retournement de la fonction de l'Absolu[1] : but de l'effort de connaissance pour le *sannyāsin* et « lieu » de sa délivrance, c'est-à-dire de la fin du monde pour un individu donné, il est aussi, en tant qu'Etre absolu, à l'origine des mondes. Cette forme masculine qui se trouve déjà dans la *Chāndogya-upaniṣad* (III 10, 1-3 ; 11, 4), ne

1. Ci-dessous, pp. 109 sq.

pouvait qu'apparaître, si l'on pense au *Puruṣa* ou à l'*ātman*, qui est toujours un mâle. La vaste extension sémantique du terme *brahman* nous avertit évidemment de l'omniprésence du sacrifice : ce n'est pas par hasard en effet que le terme est employé, et cela nous sera un fil d'Ariane dans les constructions labyrinthiques de la *bhakti*.

Le terme *puruṣa* lui-même, dont il nous reste à voir les usages les plus importants, appartient dès maintenant à un double registre. L'hymne cosmogonique au *Puruṣa* lui a donné d'emblée valeur d'absolu, au moins pour ce monde régi par le sacrifice. Mais il est dit aussi qu'il s'étend pour les trois quarts au-delà de ce monde, qu'il échappe donc pour une part au sacrifice, ou plutôt qu'il l'englobe. Il a donc bien fonction d'Absolu, et il sera aisé de le retenir comme tel, même quand l'homme concret sera désigné par le même terme, ce qui deviendra, de loin, son usage le plus fréquent. L'homme concret, cependant, mérite ce nom de *puruṣa* d'abord, comme nous l'avons vu, parce qu'idéalement il est le Sacrifiant, mais aussi peut-être, dans la mesure où son être immortel est *puruṣa*, identique au *Puruṣa* suprême. L'évolution sémantique du terme semble ainsi inverse de celle de *brahman*, si toutefois l'on tient à introduire une dimension historique dans un processus qui ne nous intéresse que pour sa logique. Mais on ne saurait oublier que le *Puruṣa* primordial est identifié lui-même au Sacrifice.

Des mots moins prestigieux, quoique importants, se présentent encore selon un double registre. Ainsi *tyāga*, « abandon, renoncement », désigne, comme on l'a vu, l'abandon que fait le sacrifiant de la victime aux dieux et, par extension, tout don qu'il fait, à l'occasion ou en dehors du sacrifice. Cet acte du sacrifiant aurait-il été conçu par la Mīmāṃsā comme l'essence même du rite sacrificiel si, par ailleurs, *tyāga* n'était devenu synonyme de *sannyāsa*, et n'avait alors désigné l'abandon du monde et de toutes les servitudes socio-religieuses qu'il comporte ? Ainsi le *tyāgin* sera tantôt l'homme « généreux », prodigue en dons aux brâhmanes (et aux renonçants), tantôt, au contraire, le renonçant, que son acte de renoncement a libéré de l'obligation de tout don.

La paix du renonçant — *śānti* — est le résultat de son détachement total et de la connaissance de la vérité à laquelle il est parvenu. Le renonçant est déjà *śānta*, comme l'est l'Absolu

lui-même en lequel il sera définitivement résorbé à sa mort. C'est l'état où l'on n'éprouve ni plaisir ni douleur (quoiqu'il soit aussi défini souvent comme bienheureux). Or le bourreau du sacrifice s'appelle *śamayitṛ*, « l'apaiseur », celui qui apaise ou éteint la victime[1]. La bête mise à mort est *śānta*, et le terme finit par être un synonyme de « mort ». Le même mot s'applique au feu qui s'éteint, et l'on verra bientôt un usage mythique de cette signification.

Le *brahmacarya*, l'état d'étudiant brahmanique, semblerait préservé de ce partage entre deux niveaux sémantiques, puisqu'il connote essentiellement la pratique du Veda, pour l'adolescent qui doit apprendre par cœur les textes révélés et assister son maître dans l'exécution de ses devoirs religieux. En fait, l'idée essentielle que l'on en retient est celle de la chasteté absolue à laquelle le jeune *brahmacārin* est astreint pendant cette période, par opposition à la période suivante, où l'état de maître de maison comporte obligatoirement le mariage et la procréation. Le *brahmacarya* ainsi défini devient une des qualités requises du *sannyāsin* (ou du *yogin* aussi bien). Théoriquement, le terme *brahmacārin* lui-même ne devrait s'appliquer qu'à celui qui, à la fin de ses études védiques où il était *brahmacārin* au sens premier, a renoncé à rentrer chez son père pour se marier et continue à habiter chez son maître, à le servir, célibataire évidemment, et toujours astreint à la chasteté. Aujourd'hui, la pratique est d'accoler à son nom le titre de *brahmacārin* si l'on est devenu *sannyāsin* jeune, sans passer par l'état de maître de maison.

Ce ne sont là que quelques échantillons des échanges de terminologie qu'a entraînés l'interaction des deux pôles de valeur de la Révélation védique. Ces échanges préparent le symbolisme complexe de la religion de *bhakti*, mais n'annoncent nullement la disparition de l'idée de sacrifice, inséparable du Veda.

1. Du moins selon l'interprétation indienne traditionnelle, car la philologie occidentale semble rattacher le terme (sous sa forme *śamitṛ*) à un radical qui signifie « peiner rituellement ». Cf. Armand MINARD, *Trois énigmes sur les Cent Chemins*, II, Publications de l'Institut de Civilisation indienne, fasc. 3, Paris, 1956, § 209 *a*, p. 88.

C / *Le* yoga

N'était la postérité extraordinaire de la voie du *yoga* vers la délivrance, rien ne laisserait soupçonner que, lorsqu'elle apparaît dans la Révélation sous une forme systématique, elle est destinée à être plus universaliste que la voie de la connaissance. La *Kaṭha-upaniṣad* (de la branche Kāṭhaka du Yajurveda Noir) commence en effet par une méditation sur la mort où le monde du rituel est encore bien présent, mais où la mort est bientôt réduite à un phénomène qui n'affecte que l'apparence physique. On y trouve des personnages et des comparaisons qui rappellent la *Chāndogya* et la *Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad.* L'enseignement sur l'*ātman* y est aussi connu que dans ces grandes Upaniṣad. Le *Brahman* suprême est celui qui délivre de la peur de la mort. Cependant, l'analyse de l'individu total atteint une plus grande précision que dans les modèles les plus anciens et semble déboucher sur une technique appropriée (3, 3-4, 6, 8-11) :

« Sache que l'*ātman* est le possesseur du char, que le corps est son char, l'intellect — *buddhi* — son cocher et l'organe mental — *manas* — ses rênes. Les organes des sens sont ses chevaux, les choses extérieures — *viṣaya* — leurs buts — *gocara* —, et les sages appellent l'*ātman* « sujet de jouissance (ou d'expérience) » quand il est associé — *yukta* — à ses sens et à son organe mental... Celui qui a la connaissance discriminatrice, avec son organe mental toujours bien en main — *yukta* —, ses sens lui sont soumis, comme de bons chevaux le sont à leur cocher... Celui qui a la connaissance discriminatrice, qui, avec son *manas*, est pur, celui-là atteint le séjour d'où l'on ne renaît plus. L'homme — *nara* — qui a la connaissance discriminatrice pour cocher, l'organe mental pour rênes, atteint l'autre bout du chemin. C'est là que (se trouve) le séjour suprême de Viṣṇu. Au-delà des sens sont les objets visés — *artha* —, au-delà du *manas* est l'intellect — *buddhi* —, au-delà de la *buddhi* est le grand *ātman* ; au-delà du grand *ātman*, le non-manifesté — *avyakta* ; au-delà du non-manifesté le *Puruṣa.* Il n'y a rien au-delà (ou : au-dessus) du *Puruṣa.* Il est le sommet, la suprême issue. »

On part d'une comparaison familière à la littérature upaniṣadique, selon laquelle l'*ātman* est dans son corps comme un guerrier sur son char. L'image vient alors tout naturellement

de l'attelage[1] — *yoga* — par lequel l'*ātman* est attaché à son *manas*[2] et aux objets des sens. Mais on ne s'intéresse à cet attelage que pour en supprimer les effets ordinaires par un contrôle parfait : l'*ātman* atteint alors le séjour de Viṣṇu à l'autre bout de son chemin. Il y a donc un itinéraire, qui va — est-il dit plus loin — vers le séjour d'où l'on ne renaît plus, et ce séjour est celui de Viṣṇu. Voilà d'un seul coup bien des notions nouvelles qui s'introduisent à la faveur d'un discours pourtant familier. Mais le texte se fait plus précis : il y a une hiérarchie de plans qui va des organes sensoriels au *Puruṣa* suprême, nommé, pour la première fois peut-être, Viṣṇu, en passant par les différents éléments « psychiques » individuels qui constituaient l'attelage.

Toutefois, quelques changements notables interviennent : les organes sensoriels viennent avant les objets, dont on pourrait penser qu'il sont les objets extérieurs. Mais le terme employé est *artha* et non, comme plus haut, *viṣaya*. Il s'agit donc des objets en tant que saisis par les sens externes ou en tant que données internes, tels qu'ils sont transmis au *manas*. Il y a ainsi une progression des organes à ces objets visés, qui implique l'abandon du monde extérieur comme but de l'attention. D'autre part, l'*ātman* ne semble pas être l'*ātman* dans son état ordinaire, tel qu'il est « sur son char ». Il est dit « grand »[3], c'est-à-dire sans doute, non limité par son corps et son appareil « psychique »[4]. Il est raisonnable de l'interpréter ainsi puisque, par la suite (dans d'autres textes plus tardifs), il sera séparé de la *buddhi*, ou plutôt du *manas* (la *buddhi* ayant été identifiée entre-temps avec le *mahant ātman*) par un nouvel élément, l'*ego*

1. *Yukta* implique ici à la fois l'attelage et le fait, pour cet attelage, d'être parfaitement contrôlé par son cocher, c'est-à-dire, pour l'*ātman*, un état qui n'est pas habituel, dépourvu de dispersion et de caprice.

2. Le *manas* qui, malgré la racine indo-européenne dont il est formé, n'a aucun équivalent dans notre langue est encore un *indriya*, un organe saisissant les objets, mais un organe interne qui reçoit les données extérieures par les sens, et toutes les données « psychologiques », plaisir, douleur, etc. Il est tantôt le seul intermédiaire entre les organes externes et l'*ātman*, tantôt lié à cet autre intermédiaire qu'est ici la *buddhi*, l'organe de la connaissance proprement dit. L'*ātman* n'a de connaissances empiriques qu'au contact de tout cet appareil, et cet appareil est normalement tourné vers l'extérieur. On emploiera désormais *manas* et *buddhi* sans les traduire.

3. Le *mahant ātman* donnera dans le vocabulaire contemporain l'épithète *mahātmā* dont on honore certains personnages comme Gandhi.

4. On ne peut utiliser « psychique » qu'entre guillemets, puisque la notion qu'il exprime n'a pas d'équivalent indien. Le « psychique » ici est tout ce qui est interne et non corporel, les organes sensoriels eux-mêmes n'étant jamais identifiés avec leur siège corporel, œil, oreille, etc.

— *ahaṃkāra*. L'*ātman* est au-delà de l'*ego* limitateur et fait accéder à un stade où le Réel est non manifesté, l'*ātman* lui-même se trouvant absorbé dans ce Réel informe avant d'accéder au *Puruṣa* Viṣṇu, en qui il trouve la délivrance finale.

Il est possible d'interpréter d'abord ces différents plans comme des niveaux de l'être qui font quitter progressivement la réalité empirique pour accéder à l'Absolu ; le point critique semble être situé entre la *buddhi* et le grand *ātman*. Mais on ne peut se contenter de cela : ces plans successifs sont aussi les étapes d'un cheminement qui mène l'individu concret, l'*ātman* « sur son char », à l'expérience de l'Absolu. Les plans seraient alors liés à un travail de l'attention, à une concentration, instrument du cheminement. Il faudrait commenter la totalité de l'Upaniṣad — dont on ne peut dire, d'ailleurs, qu'elle soit entièrement claire[1] ; cependant, que ce cheminement soit précisément le *yoga* au sens technique qu'il a eu depuis est prouvé lorsqu'en 6, 10-11, après avoir proposé le même itinéraire, on ajoute : « Quand les cinq connaissances (sensorielles) s'arrêtent ainsi que le *manas*, la *buddhi* ne bouge plus. C'est cela que l'on appelle la suprême issue. Et cette position stable des sens, c'est elle que l'on considère comme le *yoga*, et l'on est alors sans distraction. Car le *yoga* est surgissement et disparition — *prabhavāpyayau*. » Cette dernière expression, qui en elle-même n'est pas claire, a cependant eu une longue postérité. Elle sera interprétée dans les Purāṇa comme le perpétuel mouvement de création et de résorption des mondes à partir du *Puruṣa*. Ici, où l'on est dans le cadre d'un *yoga* individuel, il est probable — si l'on s'en réfère au commentaire de Śaṅkara — que l'on fait allusion au caractère temporaire de l'expérience yogique la plus élevée. Maintenir tout le « psychisme » dans une parfaite stabilité est assimilé à un acte de très grande concentration mentale. Le monde extérieur a alors « disparu » pour le *yogin* parce qu'il en a détourné ses sens, ou plutôt son *manas*, mais il « renaît », dès que la concentration se relâche. On n'a pas conti-

1. Par exemple, lorsqu'en 3, 13 elle distingue des plans à l'intérieur de l'*ātman* lui-même : *ātman*-connaissance, grand *ātman*, *ātman* apaisé. On a bien l'impression que cela est avant tout un essai de description d'une expérience, mais probablement d'une expérience déjà bien codifiée et non laissée à l'initiative individuelle. D'autre part, en 4, 12-13, le *Puruṣa* suprême est clairement identifié avec le *puruṣa* « de la taille du pouce » qui se trouve situé « au milieu de l'*ātman* », « source lumineuse sans fumée », « maître du passé et de l'avenir ».

nuellement l'attelage bien en main, et le *yoga* se trouve ainsi caractérisé par cette oscillation qui va de l'expérience empirique à celle de l'Absolu et de l'Absolu à la conscience ordinaire. On notera qu'ainsi rien n'est nié du réel empirique. Contrairement à ce qui se passe dans la voie de la connaissance, où l'on doit toujours remonter du phénomène à sa cause première, ici tout se joue à l'intérieur de la conscience du *yogin*, sans affecter la réalité du monde extérieur. Bien plus, il semble y avoir une continuité dans les plans qui mènent de l'expérience empirique à l'Absolu.

Autre élément important : l'apparition de Viṣṇu comme le *Puruṣa* suprême[1]. Viṣṇu n'est pas, dans les Upaniṣad, une création *ex nihilo*. Il est présent dès les plus anciens rituels védiques, quoique rien, à ce niveau-là, n'autorise à l'identifier au *Puruṣa*, pas même au Puruṣa Nārāyaṇa mentionné dans le *Śatapatha-brāhmaṇa* (XIII 6) à propos du sacrifice au *Puruṣa*. Il est une des divinités auxquelles vont les oblations ; il figure pratiquement dans tous les sacrifices, mais c'est lorsqu'il devient le but suprême du *yogin* que son « avenir » se décide. Que le *Puruṣa* reçoive un nom propre en effet — indépendamment de toutes les autres implications qui découlent du choix de ce nom — introduit comme une relation « personnelle » entre le *yogin* et celui vers lequel il tend. L'identification du *Puruṣa* suprême et du *puruṣa* « de la dimension du pouce » qui habite l'*ātman* ou le « lotus du cœur » n'empêche pas cette relation. C'est du moins ce que semble vérifier l'élément de grâce qui s'introduit dans le processus yogique : au moment où l'on pourrait penser que, dans une perspective comme celle du *yoga*, l'Absolu est atteint à la force des poignets de l'esprit, notre Upaniṣad a cette notation toute nouvelle (2, 23) : « Cet *ātman*, on ne peut le saisir par un exposé verbal, ni par l'intelligence, ni par beaucoup d'audition (des textes révélés) ; c'est celui-là seul qui est choisi par lui qui le saisit ; c'est celui-là seul à qui cet *ātman* découvre son propre corps. » La divinité semble bien remplacer le *guru*, quoique le rôle de ce dernier réapparaisse dans le Yoga classique.

Ainsi, tout en se présentant dans un contexte rituel, l'ancêtre

1. On y reviendra dans le chapitre suivant, car l'utilisation qu'en fait la *bhakti* à côté de Śiva rend beaucoup plus claire rétrospectivement son émergence dans des Upaniṣad comme la *Kaṭha* et la *Mahā-nārāyaṇa*.

du Yoga classique[1] se distingue de l'enseignement de la *Chāndogya* ou de la *Bṛhad-āraṇyaka* par une méthode originale. Plus important encore pour l'avenir est le fait que celle-ci suppose ou favorise des croyances dont les brâhmanes vivant dans le monde pourront faire leur profit.

Cette originalité de la voie yogique se trouve confirmée par une autre *Upaniṣad* probablement plus tardive, mais qui se rattache aussi aux milieux du Yajur-veda Noir. Le contexte de la *Śvetāśvatara-up.* est en effet beaucoup plus éloigné du monde du rituel dans lequel baigne la *Kaṭha*. Elle se présente directement comme une recherche sur le *Brahman*, et cette recherche prend la forme d'une méditation yogique (1, 3) :

« En suivant la concentration mentale et le *yoga*, ils virent la puissance de l'*ātman* divin, dissimulée sous ses « qualités » — *guṇa* —, (*ātman* divin) qui préside seul à toutes les causes associées au Temps. »

Ici, comme dans la *Kaṭha*, l'Absolu prend une forme « personnalisée » et un, ou même plusieurs noms propres, qui sont des noms védiques de Śiva : *Hara* (1, 10), « le Ravisseur », dont la souveraineté s'exerce d'abord dans l'œuvre de délivrance :

« Le Seigneur porte tout ensemble, le périssable et l'impérissable, le manifesté et le non-manifesté. L'*ātman* non souverain est dans la servitude parce qu'il est sujet d'expériences (empiriques). Quand il connaît le dieu, il est libéré de ses liens. »

Rudra (3,4) est un autre nom védique de Śiva, nom à consonance « terrible », comme *Hara*, mais on lui demande de se montrer sous son aspect favorable — *śiva* — (3, 5) :

« Avec ta forme favorable, non terrible, qui se montre comme l'absence de mal, toute de paix, jette ton regard sur nous, ô Rudra, habitant des montagnes. Cette flèche que tu portes à la main, ô habitant des montagnes, et (que tu destines) aux (gens) qu'on ne saurait

1. Par Yoga classique, on entend le système conceptuel brahmanique qui s'est formé autour de la technique du *yoga*. La *Kaṭha-upaniṣad* ne nous donne sans doute pas un exposé complet de cette technique, et il serait vain, ici comme ailleurs pour d'autres problèmes, de nous interroger sur l'origine de pratiques qui sont très anciennes quand elles affleurent dans la *Kaṭha-up*. Il est plus important de constater que cette dernière s'inscrit très exactement dans le cadre général de la littérature upaniṣadique, et que la voie qu'elle présente *peut* être le fruit d'une recherche des milieux de hautes castes qui ont élaboré la voie de la connaissance.

louer, rend-la favorable, ô protecteur des montagnes. Ne fais pas de mal — *mā hiṃsīḥ* — à l'homme ni au monde »[1].

Enfin, le nom classique de *Śiva* lui est directement donné (3, 11), et comme tel, il pénètre tout. Mais il est aussi le *Puruṣa* « couleur d'or » « qui se trouve au-delà des ténèbres » (3, 8), le *Puruṣa* « aux mille têtes, aux mille yeux, aux mille pieds »... (3, 14), qui évoque immédiatement l'hymne cosmogonique au *Puruṣa*. En même temps, il est le *puruṣa* « de la dimension du pouce » qui réside dans le cœur des hommes (3, 13). Il est le Seigneur de tout, et même le « grand Seigneur » — *Maheśvara* — (4, 10), un des titres les plus fréquemment décernés au Śiva classique. Des fragments de vers de la *Kaṭha-upaniṣad* sont repris tels quels dans ce contexte śivaïte (3, 20, à rapprocher de *Kaṭha* 2, 20). Par ailleurs des pratiques yogiques, telles que la rétention du souffle, sont décrites (2, 9).

La *Śvetāśvatara* est ainsi, sans doute possible, le pendant « śivaïte »[2] de la *Kaṭha*, née des mêmes milieux védiques, où les réminiscences du *Puruṣa* primordial sont clairement attestées. Śiva est aussi, comme Viṣṇu, atteint par le *yoga*. L'aspect « personnel » du dieu est beaucoup plus développé que dans la *Kaṭha* ; l'*ahaṃkāra* — la fonction de l'*ego* — qui s'insérera dans les plans énumérés par la *Kaṭha* est mentionné (5, 8) ; les *guṇa* et la *prakṛti*, dont la littérature épico-purāṇique fera grand usage, sont aussi bien connues. C'est peut-être dans la *Śvetāśvatara* que l'on trouve accolés pour la première fois le Sāṃkhya et le Yoga (6, 13), comme ils le seront si souvent par la suite, avant même de constituer deux systèmes conceptuels distincts. Le dernier vers, enfin, emploie le mot *bhakti* au sens qu'il aura par la suite, en recommandant une dévotion au *guru* aussi grande que la dévotion à la divinité (6, 23), et le vers 6, 18 contient la formule qui sera la formule type du *bhakta* : « En ce dieu... je prends refuge — *śaraṇam prapadye* —, moi qui désire la délivrance. » C'est l'univers de la *bhakti* qui se met en place, ou qui est déjà en place[3]. Aussi n'est-il pas sans intérêt de noter, outre les références au *Puruṣa* cosmogonique, l'offrande d'obla-

1. Tout cela sera, comme pour Viṣṇu, repris dans le chapitre suivant.
2. Cf. ci-dessous p. 89, n. 1.
3. Toutefois l'expression « prendre refuge en... » se trouve déjà dans la *Chāndogya-upaniṣad* (II 22, 3-4), en dehors de toute notion de *bhakti*.

tions à cette divinité et des échos de la fameuse *gāyatrī* (4, 18 ; cf. *Ṛk-saṃhitā* III 62, 10) que tout brâhmane doit réciter quotidiennement[1].

Il était impossible d'aborder ce monde de la *bhakti*, qui donne à l'hindouisme classique sa structure d'ensemble, sans passer par les spéculations des renonçants, ou plus exactement des brâhmanes sur les croyances et les valeurs des renonçants ; alors que la *Mahā-nārāyaṇa-upaniṣad* (et secondairement la *Taittirīya-up.*) fournissent le cadre cosmologique de l'hindouisme, la *Kaṭha-upaniṣad* et la *Śvetāśvatara* lui donnent ses catégories cosmogoniques et ses principes ontologiques. De plus, le Dieu de la *bhakti* serait inintelligible si l'on ne savait que le *Puruṣa* originel n'est plus seulement le Sacrifice, mais aussi l'Absolu du renoncement, que Viṣṇu et Śiva émergent dans les Upaniṣad comme divinités du *yogin*.

III / *LE SACRIFICE DANS L'HINDOUISME CLASSIQUE*

« La tétrade (des quatre états de vie) est l'apanage des brâhmanes ; les quatre *varṇa* sont les porteurs du sacrifice ici-bas » (III 134, 11 *a*).

« Les *kṣatriya* ont des sacrifices où il y a mise à mort (d'animaux), les *vaiśya* ont pour sacrifices des oblations dans le feu ; pour les *śūdra*, leur sacrifice est le service ; quant aux brâhmanes, c'est l'ascèse — *tapas* — qui est leur sacrifice. Mais cela est la règle des sacrifices qui vaut pour l'âge Tretā et non pour l'âge Kṛta ; dans l'âge Dvāpara on n'a plus que des épaves du sacrifice, de même dans l'âge Kali » (XII 232, 31-32).

Ces deux extraits du *Mahābhārata* nous mettent immédiatement dans un climat qui n'est plus celui du brahmanisme orthodoxe : on nous affirme d'une part que le sacrifice est l'affaire des quatre *varṇa*, comme si les *śūdra* étaient désormais admis à la pratique des hautes castes, tandis qu'à l'inverse

1. Peut-être faut-il aussi retenir que la *Śvetāśvatara* śivaïte doit être plus tardive que la *Kaṭha* viṣṇuite. L'idée assez répandue, que le śivaïsme est la forme « primitive » ou la plus ancienne de l'hindouisme, me paraît personnellement ne recevoir aucun soutien des textes. Cf. ci-dessous, p. 89, n. 1.

les quatre « états de vie », du *brahmacarya* au *sannyāsa*, sont strictement réservés aux brâhmanes. Mais ce vers est tiré d'une joute en forme de comptine, où l'un des adversaires s'évertue à trouver tout ce qui va par quatre. Il ne faut donc pas trop presser le sens — cependant, c'est un brâhmane qui parle. Le second texte est plus précis. Il reprend l'idée que les quatre *varṇa* ont part au sacrifice, mais notre étonnement est de courte durée : le sacrifice du *śūdra*, c'est le service (des *varṇa* supérieurs), c'est-à-dire ce qui a toujours été sa fonction dans la société dharmique. L'intérêt du texte est donc ailleurs : il est dans la nouveauté du langage qui peut appeler le service propre aux *śūdra* un *yajña*, un sacrifice, au même titre que les sacrifices réservés aux *kṣatriya* ou aux *vaiśya*. Ces derniers semblent se répartir les sacrifices sanglants et les sacrifices non sanglants. Les grands sacrifices royaux comportent tous effectivement des mises à mort d'animaux, et le *kṣatriya* étant voué aux œuvres de violence, ce trait, associé à son régime alimentaire carné, complète son portrait traditionnel. Il est plus difficile de savoir si les *vaiśya* sont aussi strictement voués aux offrandes végétales et des produits de la vache. Mais le cas du brâhmane est un nouvel exemple de généralisation du langage du sacrifice : son sacrifice à lui est le *tapas*, l'ascèse qui le rapproche du renonçant et qui fait de lui, de plus en plus, à l'intérieur de la société hindoue, un émule du *sannyāsin*, voué à la pureté, à la non-violence, au végétarisme.

Cette systématisation, qui n'est d'ailleurs pas la seule de son espèce, est si loin de correspondre à la réalité du moment qu'elle est repoussée dans l'âge Tretā, le second des quatre *yuga*, le plus parfait après le Kṛta-yuga ; tandis que les deux derniers âges, à la jonction desquels se situe « historiquement » le *Mahā-bhārata*, voient le naufrage du sacrifice. On a donc à la fois un langage du sacrifice qui déborde désormais largement le domaine du rite sacrificiel et qui ne lui est rattaché que symboliquement, de plus ou moins loin, et le sentiment général d'une disparition du sacrifice proprement dit[1]. Le problème soulevé maintenant est donc de savoir si le sacrifice n'est plus effectivement qu'une

1. Cf. ci-dessus, p. 48, le passage de la *Manu-smṛti* qui fait du sacrifice le propre de l'âge Dvāpara, pour laisser le seul don au Kali-yuga. Il n'y a pas lieu de chercher une évolution historique de l'un à l'autre, mais plutôt une différence d'éclairage qui trahit des orientations différentes.

affaire de langage, et si les mythes innombrables qui en parlent ont leur vie propre, indépendante de la société et des hommes qui les racontent, vestige d'un passé révolu ; ou bien si le sacrifice, sous cette forme généralisée et symbolique, garde encore une signification qui le rattache à son modèle rituel, et une valeur fondamentale pour la conscience hindoue classique.

Poser cette question revient à examiner ce que l'on appelle la *bhakti* — la religion de dévotion qui s'adresse à un dieu suprême — sous l'angle particulier du sacrifice. En effet, quand l'hindouisme classique nous apparaît tout constitué dans les deux grandes épopées[1] et les Purāṇa, nous sommes en présence d'une forme religieuse renouvelée, au point que l'on s'est demandé ce qui avait permis de passer de ce que nous avons appelé ici le brahmanisme orthodoxe à la *bhakti*, cette religion de dévotion à un dieu suprême dont épopées et Purāṇa forment la charte. Cependant, le monde de la *bhakti* ne pourrait prétendre constituer l'ensemble de l'hindouisme classique si l'on se bornait à le considérer comme l'héritier — douteux — du brahmanisme, puisqu'en fait celui-ci coexiste avec lui. La dévotion à Viṣṇu-Nārāyaṇa ne se fonde pas moins que l'orthodoxie brahmanique sur la Révélation védique et la Tradition — dont la littérature épique et purāṇique forme d'ailleurs une partie essentielle. Etudier la *bhakti* sous l'angle du sacrifice est peut-être alors adopter la perspective privilégiée qui permettra de comprendre cette concomitance, ainsi que les « survivances » védiques[2] que l'on trouve aussi bien dans les mythes que dans les rites de la *bhakti*. Plus que de survivances, il faut sans doute

1. On ne s'appuiera guère ici que sur l'une de ces épopées, le *Mahābhārata*, la plus gigantesque des deux, mais aussi celle que la Tradition attribue à l'auteur mythique Vyāsa, comme les Purāṇa. Vyāsa est aussi le diffuseur, sinon l'auteur, des Veda incréés. Ce qui, en soi, constitue déjà un thème de réflexion. Le *Rāmāyaṇa* est en revanche attribué au sage Vālmīki. Ceci dit, la raison pour laquelle le *Rāmāyaṇa* est, dans ce travail, pratiquement passé sous silence est que je n'en ai pas une connaissance suffisante pour l'utiliser. Tout porte à croire, cependant, que les enseignements des deux épopées — soit mythiques, soit franchement didactiques — sont entièrement congruents. Les mêmes personnages circulent dans les deux œuvres, les thèmes mythiques sont identiques ou équivalents : l'exil du bon roi dans la forêt, le rôle central de sa femme, la bataille contre les *asura*. Un bref récit de la geste de Rāma est inséré dans le *Mahābhārata* (III 147-148, 273-292). Le temps est proche, sans doute, où l'on pourra comparer les deux épopées avec précision. Il n'est pas exclu qu'elles présentent une certaine complémentarité, puisque l'une met en scène des rois de la dynastie solaire, tandis que l'autre est l'histoire de la dynastie lunaire.

2. Cf. J. Gonda, *Change and Continuity in Indian Religion*.

parler d'un rapport réel, théorique et pratique, de deux aspects inséparables et complémentaires de l'hindouisme[1].

C'est encore au *Mahābhārata* que l'on peut emprunter, entre autres, un passage où se précise le déplacement de valeurs dont le brâhmane est porteur. Au livre III (chap. 101), des *asura* décident de tuer ceux qui, dans le monde, sont les gardiens du *dharma* : « Ceux qui sont pourvus de savoir — *vidyā* — et de *tapas*, qu'on les fasse périr en premier. Car tous les mondes sont maintenus — *dhriyante* — par le *tapas*. Hâtez-vous donc de détruire le *tapas*. Tous ceux qui, sur terre, sont des ascètes — *tapasvin* —, des savants du *dharma*, des connaisseurs du *Brahman* — *tat* —, qu'on les tue rapidement. Une fois qu'ils auront péri, le monde périra » (v. 20 *b* - 23).

Ce que l'on peut qualifier de « nouveau » par rapport à l'orthodoxie, c'est l'articulation du *dharma* sur le *tapas*, ensemble de techniques ascétiques qui, bien souvent, dans les textes épico-purāṇiques, est identique au *yoga* lui-même. Jusqu'ici, le brâhmane portait sur ses épaules le poids du *dharma* en assumant le rôle de maître de maison, et celui-ci était dominé par la fonction sacrificielle : prêtre du sacrifice, sacrifiant lui-même, expert et maître en science védique, le brâhmane était l'exact complémentaire du roi, la condition du succès temporel de ce dernier. Apparemment rien n'est supprimé, dans le texte que nous venons de citer, des prérogatives du brâhmane, car c'est bien du brâhmane qu'il s'agit, quoiqu'il ne soit mentionné que comme ascète

1. La question ainsi posée est doublement à l'ordre du jour : l'étude de l'épopée indienne par Georges Dumézil aboutit à faire de celle-ci une résurgence plus ou moins déformée de la mythologie védique (cf. *Mythe et Epopée*, I et II) et la détache plus ou moins partiellement de l'hindouisme ambiant. Dans cette perspective, l'épopée relève de l'histoire des mythes, et même de l'histoire comparée, et l'on doit considérer que le vocabulaire sacrificiel constitue ainsi l'aspect symbolique d'un langage qui n'a plus grand rapport avec une idéologie du sacrifice, encore moins avec la réalité contemporaine de ce langage. Pour Dumézil d'ailleurs, l'épopée n'est plus à proprement parler du mythe, puisqu'elle traite de héros et non de dieux. D'autre part, le jeune indianiste américain Alf Hiltebeitel, qui a de son côté entrepris une interprétation d'ensemble du *Mahābhārata*, semble vouloir opposer à un schéma que je lui avais proposé dans une lettre privée une structure de la Grande Bataille fondée sur le rapprochement avec des mythes relatifs au sacrifice : cela équivaudrait à opposer le sacrifice et la *bhakti* comme deux principes d'interprétation (cf. The *Mahābhārata* and Hindu Eschatology, *History of Religions*, vol. 12, nº 2, novembre 1972, p. 105), ce que je suis loin de croire nécessaire, ou même possible. Au demeurant, le schéma que je lui proposais en juin 1971 me paraît partiellement caduc à l'heure actuelle. Cf. *Annuaire de l'E.P.H.E.*, Section des Sciences religieuses, t. LXXX-LXXXI, fasc. III, compte rendu de mes conférences de 1971-1972, p. 131).

ou comme *muni*[1]. Mais c'est en tant que *tapasvin*[2] qu'il soutient — *dhṛ* (même radical que dans *dharma*) — le monde. Pour donner à cette nouveauté sa formulation la plus brutale et la plus révélatrice, on peut dire que le renoncement, cet adieu de l'individu au monde, est désormais fondement de l'ordre cosmique, sans avoir pour autant supplanté la place théorique du sacrifice et du brâhmane.

Ce que cette irruption de l'univers du renonçant dans la société humaine a apporté de retouches au portrait traditionnel du brâhmane est d'ailleurs l'aspect le mieux connu : le brâhmane est voué à l'*ahiṃsā*, comme le renonçant et quoiqu'il reste à l'intérieur du système sacrificiel. La non-violence du *sannyāsin*, son végétarisme intégral étaient pour lui une sorte de nécessité,

1. C'est, avec *ṛṣi* et peut-être comme son synonyme, un des termes les plus fréquemment employés dans l'épopée pour désigner ces personnages mixtes et mythiques qui vivraient dans la forêt tout en y ayant la même activité sacrificielle que dans la vie ordinaire. La suite du texte (III 102, 7-12 notamment) ne laisse aucun doute là-dessus : les *asura* tuent les « ascètes », la terre est jonchée, non seulement de leurs corps, mais des débris des rites en cours d'exécution. La célébration des sacrifices et la récitation privée des Veda disparaissent et le monde s'en trouve très affaibli.

2. Le *tapasvin* est littéralement celui qui pratique le *tapas*, donc quelque chose qui ressemble au *yoga*. Le terme *sannyāsin*, « renonçant », n'est jamais employé dans un tel contexte, car il est sans ambiguïté et ne pourrait servir à désigner des brâhmanes dont la vie dans la forêt semble symboliser, par l'évocation du renoncement, le rôle particulier qu'ils ont de modèles, de maîtres de toute science et de médiateurs entre les dieux et les hommes. Quant au *tapas* proprement dit, il n'est pas indifférent de savoir que, comme technique d'échauffement (c'est le sens premier du radical), les Brāhmaṇa l'utilisent dans les mythes cosmogoniques : le Créateur s'échauffe — ou pratique le *tapas* — pour créer (*Taittirīya-br.* I 1, 10), en particulier pour former l'œuf du monde qui flotte sur les eaux (*Śatapatha-br.* XI 1, 6, 1). Le thème paraît alors concurrent de celui du sacrifice ou de la science védique, qui ont le même rôle fécondant (*ibid.*, VI 1, 1, 10 ; mythe de Manu, I 8, 1, 7). Mais à ce niveau, c'est le *Brahman* ou Prajāpati (« Maître des créatures ») qui s'échauffe, non le brâhmane. D'autre part, la chaleur incubatrice est un thème cosmogonique trop transparent pour que l'on puisse y chercher une connotation plus particulièrement ascétique. Le Créateur produit souvent le *tapas* au prix d'un effort pénible, mais il s'agit d'un effort de création, jamais d'un effort de type yogique. Au niveau épico-purāṇique au contraire, la valeur ascétique du *tapas* est indéniable. Le Yoga classique (*Yoga-sūtra* II 1) met aussi le *tapas* au nombre des techniques yogiques, avec le *svādhyāya* (le fameux « grand sacrifice » au *Brahman*, qui ne désigne plus ici la récitation privée des textes védiques, mais la répétition de *Om* et autres formules, ainsi que la récitation des traités consacrés à la délivrance) et la méditation sur le Seigneur. Il s'agit donc alors d'une pratique destinée, pour l'individu, à arrêter les effets de la transmigration, et non à maintenir l'ordre cosmique. Il n'est pas étonnant que, mythiquement, la chaleur dégagée par le *tapas* soit aussi de nature à provoquer la destruction du monde par incendie — en particulier quand elle est utilisée par Śiva, ou par tel ambitieux qui cherche à attirer sur lui l'attention des dieux. *Tapas* fécondant, *tapas* destructeur : nous verrons que cette apparente contradiction se résout, dans l'univers hindou, en une parfaite complémentarité, mais qu'il ne s'agit jamais que du *tapas* de l'ascète, évocateur lui-même du feu sacrificiel.

liée à l'abandon de ses feux et du sacrifice sous toutes ses formes. Repris par le brâhmane à l'intérieur du monde du rituel, ces traits supposent un choix dans la pratique orthodoxe, voire sa transformation : malgré toutes les justifications de la violence par le sacrifice, le brâhmane s'en tiendra de plus en plus, pour lui-même, aux rites qui n'impliquent pas de mise à mort (en particulier les rites domestiques et les formes intériorisées du sacrifice solennel). Il se fera sourcilleux sur le chapitre de la pureté rituelle, toujours à l'exemple du *sannyāsin*, pour se préparer corporellement à la pureté d'une pensée non violente : homme dans le monde, maître de maison et chef de famille, il a toujours autant de raisons de chercher son intérêt et celui des siens, de se mettre en colère contre ses ennemis. Cependant, il doit ne léser personne et se faire « doux comme une gazelle ».

Corrélativement, ses fonctions de prêtre et de maître en science védique sont senties comme une forme de dépendance, de service, voire comme une forme de gagne-pain, qui font baisser son statut. Les castes de brâhmanes qui consentent à servir de prêtres dans des rituels familiaux ou de desservants dans les temples ne sont pas considérées comme les égales de celles qui se contentent d'accomplir leurs propres rites. Inversement, on demande, pour les rites en l'honneur des ancêtres, des brâhmanes très purs qui peuvent être avantageusement remplacés par des religieux[1]. Si l'on est pur et de haut statut, on ne doit pas servir, mais c'est alors qu'on est le plus recherché. Le religieux est, si l'on peut dire, la solution à cette contradiction, car il ne peut subir de baisse de statut du fait qu'il est en dehors de la hiérarchie. Le brâhmane est donc celui qui, à l'intérieur de la société, tend à imiter le modèle supérieur du renonçant.

Il n'est alors que logique de voir attribuer le sacrifice animal au prince, par opposition (cf. ci-dessus, p. 80) ; celui-ci suppose d'ailleurs des officiants brâhmanes, ce qui rend difficile une répartition aussi simple des rites. Cependant, l'usage de la violence devient d'autant plus l'apanage du prince que le brâhmane est voué à l'*ahiṃsā* et ne peut se défendre lui-même. La vie religieuse, le *tapas* lui sont par conséquent interdits, puisque

1. Cf. Etudes de mythologie hindoue, III, *B.E.F.E.O.*, t. LVIII, 1971, p. 49, n. 1.

c'est à lui de les rendre possibles au brâhmane par la protection qu'il lui assure. Tel est l'enseignement constant de l'épopée :

« La mendicité qui permet au brâhmane de vivre t'est interdite. Efforce-toi d'obtenir des richesses — *arlha* — par ta valeur. Ni l'aumône, ni le mode de vie des *vaiśya* ou des *śūdra* n'est prescrit au *kṣalriya*, dont le *dharma* particulier est dans la force et la vaillance. Pratique ton propre *dharma* et tue tes ennemis tous ensemble... », dit Bhīma à son aîné Yudhiṣṭhira (*Mahābhārala* III 33, 50-52 *a*). On note ici la mendicité directement attribuée au brâhmane plutôt qu'au religieux comme mode de vie. Plus clair encore est cet autre discours, d'un brâhmane cette fois, à un roi de l'épopée :

« O roi, si la terre est protégée par toi, elle ne connaîtra pas de difficultés. Tu ne dois pas te retirer dans la forêt... Les créatures doivent être protégées par le roi. Tu dois les protéger. En effet, ô prince, je ne peux pratiquer mon *lapas* en toute quiétude... » (*ibid.*, 202, 12, 15).

Innombrables sont les mythes qui illustrent cette complémentarité des *dharma* du brâhmane-ascète et du roi guerrier. Au premier abord, on pourrait penser que là s'est arrêtée la transformation de la religion séculière ainsi fécondée par le renoncement[1]. Mais ce serait oublier que le *kṣalriya* de la société orthodoxe est aussi le *yajamāna* (« sacrifiant ») par excellence et que, dans cette fonction déjà, il est étroitement complémentaire du brâhmane. Tout ce qui fait « bouger » la fonction sacerdotale du brâhmane doit avoir une répercussion sur la fonction royale dans ses aspects religieux. On ne saurait donc se contenter d'une dichotomie non-violence/force violente — quoiqu'elle soit parfaitement valide. Puisque le brâhmane s'est partiellement replié sur des formes sacrificielles moins chargées de violence, voire sur un sacrifice intériorisé (notamment l'oblation aux souffles)

1. Dans ce sens vont, chacun à sa manière, J. C. Heesterman et Louis Dumont. Le premier, frappé par la ressemblance, au moins théorique, du brâhmane et du religieux, essaie d'établir une continuité historique de l'un à l'autre, à partir d'une reconstruction de l'évolution du rituel védique (Brahmin, Ritual and Renouncer, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens*, VIII, 1964). Louis Dumont, au contraire, fait porter toute son attention sur les fonctions purement « temporelles » du prince, au point de voir une amorce de sécularisation du pouvoir royal dans l'Inde (*Homo hierarchicus*, Appendice C : « La conception de la royauté dans l'Inde ancienne », pp. 351 sq.). La perspective que je propose ici est différente : le religieux est le personnage qui a rompu avec le siècle, mais l'idéal qu'il propose a fécondé la société qu'il a quittée de part en part. S'il s'était borné à renvoyer le brâhmane à l'ascèse et le prince à la guerre, nous n'aurions jamais eu l'hindouisme.

qui est déjà une version symbolique du rite extérieur, on peut s'attendre à retrouver, sous la composante « force » du *dharma* des princes, une nouvelle interprétation de sa fonction de sacrifiant ; celle-ci pourra aussi donner lieu à des formes plus ou moins symboliques du sacrifice, détachées du rituel et d'une participation immédiate du brâhmane. A l'arrière-plan théorique et pratique, subsiste la même structure orthodoxe centrée sur le sacrifice, où le brâhmane est prêtre et le prince sacrifiant.

La hiérarchie sociale restant fondamentalement la même, la religion de *bhakti*, à l'instar du brahmanisme orthodoxe, consacre l'essentiel de ses textes à valeur normative (au nombre desquels il faut mettre l'épopée, ce « cinquième Veda »), à élucider les rapports ainsi renouvelés des brâhmanes et des princes. Ce n'est sans doute pas par hasard que la littérature fondatrice de la *bhakti* a pris la forme épique : *tapas* et guerre, *dharma* du brâhmane et *dharma* des rois sont repris dans un incroyable foisonnement de mythes et dans d'interminables discours didactiques[1]. Que devient le sacrifice comme acte essentiel

1. On a déjà fait allusion au fait que le *Mahābhārata* accorde à ses *ṛṣi* la science des Āraṇyaka plutôt que celle des Upaniṣad, et que les ascètes Vaikhānasa (rattachés de plus ou moins loin à une école de même nom de la branche Taittirīya du Yajur-veda Noir) ainsi que leur doctrine semblent plus importants que d'autres. Cependant, dans l'ensemble, on serait en droit de juger que le lien entre l'épopée et le Yajur-veda Noir est à peu près inexistant (on le verra en revanche très clairement reparaître dans les Purāṇa). Il est impossible ici de s'étendre sur cette question, quoiqu'elle ne soit pas secondaire. Je voudrais seulement suggérer une piste que d'autres, plus compétents, pourraient explorer peut-être : il est indéniable que l'épopée n'est d'aucune région de l'Inde ; elle est trop centrale dans l'hindouisme pour cela, mais chaque région a développé sa version, du moins si l'on s'en rapporte aux traditions manuscrites actuellement conservées. Les épisodes centraux du récit se déroulent dans le nord de l'Inde, aux environs de l'actuelle Delhi. Cependant, si l'on étudie les relations de parenté entre les personnages, on a la surprise de constater qu'elles évoquent à maintes reprises le système de parenté tamoul, propre au sud de l'Inde, avec le mariage préférentiel des cousins croisés, l'alliance indissoluble qui existe entre deux beaux-frères dont l'un a donné à l'autre sa sœur en mariage, et l'importance de l'oncle maternel. Kuntī, la mère des trois premiers Pāṇḍava, est la tante paternelle de Kṛṣṇa. Celui-ci se trouve donc être le cousin croisé de ses fils, en particulier d'Arjuna, à qui il donne sa sœur Subhadrā en mariage. Il est pour le moins curieux que les auteurs épiques aient éprouvé le besoin de recourir à ce thème pour symboliser ce que l'on sait par ailleurs : Kṛṣṇa et Arjuna sont des incarnations des *ṛṣi* Nārāyaṇa et Nara (le *ṛṣi* Nārāyaṇa n'étant lui-même nul autre que Viṣṇu-Nārāyaṇa et Nara [= « homme »] étant l'homme par excellence, sans doute le roi, et ils sont ontologiquement un. On objectera que le mariage d'Arjuna et de Subhadrā est un mariage secondaire, puisque Draupadī est l'épouse principale du plus jeune fils de Kuntī, mais mythiquement il ne peut être traité comme tel, puisque c'est du fils d'Arjuna et de Subhadrā que sortira l'unique rejeton de la lignée. Ce rejeton, Parikṣit, mort-né, sera ressuscité par Kṛṣṇa, son grand-oncle maternel. L'alliance originelle n'est donc à aucun moment perdue de vue.

D'autre part, les Kuru et les Pañcāla, que la Révélation donne comme des tribus

de la société dharmique dans cette perspective nouvelle ?

Mais le renoncement apporte une exigence supplémentaire aux théoriciens de l'hindouisme : le rôle des hautes castes reste sans doute déterminant dans l'ordre socio-cosmique, mais celui-ci se trouve désormais relativisé par le renonçant, qui se place en dehors pour viser un autre but que lui. La *bhakti* hérite ainsi du renoncement — qu'elle « lit » à sa manière — un relatif désintérêt à l'égard de la fonction des deux *varṇa* supérieurs et, corrélativement, l'idée que le salut n'est pas lié à la naissance. Tandis que la société orthodoxe s'évertue à récupérer le renoncement en l'introduisant dans ses catégories, la *bhakti* l'interprète au contraire comme une exigence d'universalité de la délivrance : le *sannyāsa* strict est du côté de la première tentative. Le *yoga* favorise la seconde.

Cet éclairage nouveau des rapports entre les *varṇa* implique nécessairement des transformations théologiques et cosmologiques : le *yogin* — puisque c'est lui qui va servir de modèle — vise un Absolu qui ne peut demeurer sa propriété exclusive. C'est même là l'aspect le mieux connu de la religion de *bhakti* : l'émergence de deux grands dieux qui commande une nouvelle structuration de l'univers mythique dans l'espace et le temps,

alliées, symbolisent cette alliance par le mariage de Draupadī, sœur du Pañcāla Dhṛṣṭadyumna (incarnation d'Agni), avec les cinq Pāṇḍava, descendants légitimes des Kuru. Ainsi le camp du *dharma* se trouve avoir pour allié indéfectible l'incarnation du Feu sacrificiel. Le cas de Śalya, oncle maternel des deux plus jeunes Pāṇḍava (qui ont Mādrī, et non Kuntī, pour mère), mais qui combattra dans le camp ennemi (il est un *asura* incarné), est l'exception qui confirme la règle : quoiqu'il devienne le général en chef des armées des Kaurava au dernier jour de la bataille, il garde une attitude ambiguë entre les deux camps. Mais il est un *asura*, et puisqu'il doit se ranger dans le camp de l'*adharma*, sa situation familiale est elle-même un symbole de l'*adharma*. On peut en dire autant de Śiśupāla qui est, par rapport à Kṛṣṇa, exactement dans la même situation que les Pāṇḍava. Sa mère est une tante paternelle de Kṛṣṇa, que celui-ci respecte autant que Kuntī. Mais Śiśupāla est un *asura* incarné : il refuse donc sa relation d'alliance avec Kṛṣṇa, au contraire des Pāṇḍava, et Kṛṣṇa le tue.

Le thème est ainsi trop récurrent pour que l'on y voie une simple coïncidence. Il est évidemment possible de supposer que le système de parenté de l'Inde du Sud a eu dans le passé une extension beaucoup plus grande, ou que le système actuellement en vigueur dans le nord dissimule mal une affinité profonde avec celui du sud (cf. Louis DUMONT, Marriage in India. The Present State of the Question. III : North India in relation to South India, in *Contributions to Indian Sociology*, n° IX, Mouton, 1966, pp. 90 sq.). Malgré tout, il faut aussi prendre acte d'un fait d'une tout autre nature : à savoir que les écoles du Yajur-veda Noir semblent s'être développées surtout en direction du sud de l'Inde (cf. Louis RENOU, *Les écoles védiques et la formation du Veda*, p. 200-203). Pris isolément, ce fait n'aurait aucun sens. Mais, dans un contexte où le Yajur-veda Noir a joué un si grand rôle, on ne peut négliger cette indication. L'épopée n'aurait-elle pas pris corps dans des milieux de Yajur-vedin du sud de l'Inde ?

et un rapport nouveau de ces dieux aux hommes. Enorme travail de pensée, que pouvaient seuls mener des intellectuels de l'Inde brahmanique, ceux des brâhmanes qui acceptaient de remettre en cause leur vision orthodoxe du monde. Et la même question surgit à ce niveau : que devient le sacrifice dans cet univers infiniment plus vaste, qui s'organise sous la houlette des brâhmanes mais s'étend bien au-delà des bornes de leur juridiction traditionnelle ?

A / *Viṣṇu et Śiva*

On a vu apparaître les deux grands dieux de la *bhakti*, Viṣṇu et Śiva, comme divinités suprêmes du *yogin* dans deux Upaniṣad védiques. Parce que des sectes se sont formées autour de chacun d'eux, on a eu trop tendance à les considérer comme sans rapport entre eux, ou en rapport d'hostilité. Déjà dans la *Kaṭha-upaniṣad* et la *Śvetāśvatara*, ils semblent s'exclure l'un l'autre, puisqu'un seul est mentionné par chaque texte[1]. Cependant — et cela est d'un intérêt considérable pour notre propos actuel — il est impossible de comprendre la manière dont ils se sont différenciés si l'on ne voit pas le rôle que leur attribue la littérature védique ritualiste. En particulier, on ne peut faire apparaître de rapport entre eux que par la médiation du sacrifice. Leur existence dans les Brāhmaṇa ne se justifie que dans leur relation au sacrifice.

Dans une mythologie déjà foisonnante, où il est parfois si difficile d'isoler les traits pertinents d'une divinité pour en dégager la signification, Viṣṇu est constamment identifié au sacrifice lui-même[2]. « Viṣṇu en effet est le sacrifice », « Viṣṇu, le sacrifice... », sont des formules qui reviennent un peu partout (*Śatapatha-br.* I 1, 2, 13 ; I 2, 5, 3 ; I 7, 4, 20 ; XIV 1, 1, 6, etc. ;

1. Ce qui ne veut pas nécessairement dire qu'il existe déjà, à aussi haute époque, des « sectes » viṣṇuites ou śivaïtes. Mais l'origine des sectes est, comme tant d'autres origines dans l'Inde, insaisissable, et je postule ici — ce que tout le monde n'est sans doute pas prêt à m'accorder — la primauté de l'ensemble hindou sur les sectes.

2. Ce qui n'exclut pas que le sacrifice soit identifié aussi à d'autres divinités, notamment à Prajāpati, le maître des créatures (références dans S. Lévi, *Doctrine du sacrifice*, p. 15). Celui-ci exprime le sacrifice comme origine de toutes choses : écho direct de l'hymne ṛg-védique au *Puruṣa*. Son nom sera généralement donné à Brahmā dans l'hindouisme, mais il est très proche de Viṣṇu, comme le montre le mythe du sanglier, transféré de l'un à l'autre, lorsqu'on passe des Brāhmaṇa à la littérature purāṇique (S. Lévi, *ibid.*).

Taittirīya-br. I 2, 5, 1, etc.). Ces formules sont incorporées à des mythes où Viṣṇu joue, parmi les autres dieux, un rôle central : tantôt il obtient la suprématie parmi eux et les dieux cherchent à s'approprier sa gloire en lui faisant sauter la tête avec son propre arc (*Śatapatha* XIV 1, 1, 1-15, repris dans *Taittirīya-āraṇyaka* V 1, 1-7 et *Pañcaviṃśa-br.* VII 5, 6 [cf. J. Muir, *Original Sanskrit Texts*, IV, pp. 124 sq.]). Tantôt les dieux, Viṣṇu en tête, viennent demander aux *asura* leur part de la terre. Viṣṇu est un nain ; aussi les *asura* accordent aux dieux l'étendue sur laquelle Viṣṇu peut s'étendre. Les dieux apprécient le don :

« Ils nous ont donné beaucoup en nous donnant ce qui est de même étendue que le sacrifice... » (*Śatapatha* I 2, 5, 1-10).

Ou encore, ce sont trois pas que fait le sacrifiant, qui sont les trois pas de Viṣṇu-Sacrifice (*Śatapatha* I 9, 3, 8-10), accomplis pour conquérir l'espace (divisé en trois mondes) au bénéfice d'Indra[1].

C'est d'ailleurs sa nature sacrificielle qui commande l'association habituelle de Viṣṇu avec Indra, roi des dieux, dès les hymnes védiques. Indra tue le démon Vṛtra et Viṣṇu ouvre pour lui l'espace par ses pas[2]. L'acte destructeur du dieu guerrier est nécessaire à la naissance du monde, mais c'est le sacrifice qui en fait un cosmos organisé sur lequel Indra peut régner. La mythologie postérieure se souviendra de ce rapport ; dans de multiples récits, l'on verra Indra aller, à la tête des dieux, demander l'aide de Viṣṇu pour rétablir l'ordre sur terre : dans l'identité de Viṣṇu et du sacrifice est inscrit le rapport étroit du dieu au *dharma*. Il est le seul à pouvoir restaurer la pratique du sacrifice, la primauté des brâhmanes et le bon gouvernement royal sur terre. Ce qu'il fera par ses *avatāra*.

C'est aussi parce qu'il est le sacrifice que Viṣṇu pourra plus tard être identifié à Agni, le feu sacrificiel, dont on connaît déjà des équivalents au ciel et sur terre dans la Tradition hin-

1. Le thème des trois pas et celui du nain s'associent plus tard dans la littérature purāṇique pour former l'histoire d'un des *avatāra* de Viṣṇu. L'idée est toujours celle d'une apparence modeste, limitée — qui est celle de l'aire comme de la célébration sacrificielles —, opposée à la puissance réelle du sacrifice.

2. Références dans A. A. Macdonell, *The Vedic Mythology*, Varanasi, 1963 (reprint), pp. 39-40, qu'il faut débarrasser de son interprétation naturaliste.

doue : le soleil, le feu de la digestion et celui du souffle, sans oublier celui de la connaissance. L'épopée ne l'ignore pas :

« L'homme qui sait, en offrant une oblation par la bouche d'un brâhmane (*i. e.* en lui donnant à manger), offre une oblation dans un feu flambant. Ainsi les brâhmanes sont Agni, et ceux qui savent font prospérer Agni. Agni est Viṣṇu. Ayant pénétré tous les êtres, ils (les brâhmanes) maintiennent leur vie (lit. « leurs souffles ») » (*Mahābhārata* XII 342, 14-15).

L'identification de Viṣṇu et d'Agni implique déjà que Viṣṇu est le sacrifice : c'est la totalité qui s'égale à l'une de ses parties essentielles. Il est d'autant plus important de voir que la double identification Viṣṇu-sacrifice et Viṣṇu-Agni est présente à l'esprit des auteurs de l'épopée que Rudra-Śiva sera aussi, à sa manière, le Feu sacrificiel. Le texte que l'on vient de citer, ainsi que les mythes brāhmaṇiques afférents à Viṣṇu-sacrifice font de celui-ci la source de toute prospérité, de toute vie. Viṣṇu est donc le sacrifice sous son aspect positif d'ordonnateur du cosmos, celui sans lequel la terre ne peut pas vivre ; aussi Śrī (ou Lakṣmī), la Prospérité resplendissante dont le *Śatapatha-br.* fait déjà une déesse, sera-t-elle la compagne inséparable de Viṣṇu dans l'hindouisme : elle est précisément le lustre que la pratique du sacrifice donne à la terre.

Mais une fois posée l'identité Viṣṇu-sacrifice, il en est une autre qui semblerait s'imposer immédiatement, celle de Viṣṇu avec le *Puruṣa* cosmogonique de l'hymne X 90 du Ṛg-veda dont nous étions partis. En fait, elle n'est pas réalisée dans les textes révélés : le *puruṣamedha* décrit par le *Śatapatha-br.* est un sacrifice humain (probablement purement théorique) dont l'origine est attribuée au désir de Puruṣa Nārāyaṇa de surpasser tous les êtres et d'être lui-même tout l'univers (XIII 6, 1, 1)[1]. Mais rien ne laisse encore supposer que ce *Puruṣa* est Viṣṇu. Par ailleurs, le même Brāhmaṇa (I 3, 2, 1) identifie le *puruṣa*, ici l'homme ordinaire qui offre le sacrifice, au sacrifice lui-même. Mais rien

1. Nous verrons ci-dessous, p. 98, la relation qu'il peut y avoir entre ce Puruṣa Nārāyaṇa et une prétention aussi exorbitante : on note en effet un renversement de perspective par rapport au *Puruṣa* du Ṛg-veda, d'où sortaient toutes les créatures. Ici Puruṣa Nārāyaṇa veut être toutes les créatures, c'est-à-dire les avoir en lui-même au lieu de les émettre.

non plus ne rapproche ici Viṣṇu de ce *puruṣa*[1]. Le *Vaikhānasa-smārta-sūtra* III 13 énonce douze noms de Viṣṇu dans un rite d'offrande à Viṣṇu (Keśava, Nārāyaṇa, Mādhava, Govinda, Viṣṇu, Madhusūdana, Trivikrama, Vāmana, Śrīdhara, Hṛṣīkeśa, Padmanābha, Dāmodara), après avoir invoqué les dieux, d'Agni à Puruṣa. Celui-ci semble différent de Viṣṇu[2] qui, en revanche, porte déjà plusieurs des noms que le mythe lie plus particulièrement à Kṛṣṇa. Il n'est pas sûr non plus que Nārāyaṇa soit Viṣṇu dans la *Mahānārāyaṇa-upaniṣad* (dont une des recensions se présente comme le Xe livre du *Taittirīya-Āraṇyaka*). En revanche, la *Kaṭha-upaniṣad* identifie certainement Viṣṇu, but suprême du *yogin*, au *puruṣa* « de la dimension du pouce » qui habite à l'intérieur du cœur de l'homme et représente sa partie immortelle. Mais la *Śvetāśvatara-upaniṣad* en fait autant pour Rudra.

Il y a donc, au départ, une sorte d'indétermination de la destinée du *Puruṣa* cosmogonique : sa fonction de principe primordial le désigne pour devenir le Dieu suprême de la *bhakti*, Viṣṇu *ou* Śiva, tandis que sa nature de sacrifice devrait le rapprocher davantage de Viṣṇu, ce qui est d'ailleurs clairement le cas dans l'épopée, où *Nārāyaṇa*, *Viṣṇu*, *Hari*, *Puruṣa* désignent sans distinction la forme suprême de la divinité. Aussi bien le thème du *Puruṣa* n'apparaît-il guère dans les textes ritualistes révélés[3], en dehors de *Ṛk-saṃhitā* X 90, qu'associé au nom de Nārāyaṇa (cf. ci-dessus), dont on soupçonne qu'il n'est plus le seul sacrifice ; il n'a pas sa place dans le rituel courant, alors que Viṣṇu reçoit une oblation dans pratiquement tous les rites védiques. Cela tient sans doute beaucoup au fait que le véritable « créateur » des textes de rituel est Prajāpati, qui est, lui aussi, le sacrifice. La multiplication des entités dans des séries mythiques relativement indépendantes donne des possibilités de spécialisations ultérieures, dont il sera fait grand usage : ainsi *Prajāpati* deviendra une épithète privilégiée de Brahmā. Quant à la relation d'identité Viṣṇu-Puruṣa-Nārāyaṇa, elle ne sera tout à fait

1. La *Maitrāyaṇī-saṃhitā* (du Yajur-veda Noir) semble connaître au moins l'identification de Viṣṇu et de Nārāyaṇa qu'elle associe avec Keśava, autre nom de Viṣṇu, dans une invocation (II, 9, 8). Mais ce même texte (II 9, 3) identifie au contraire Rudra et Puruṣa (de même *Mahānārāyaṇa-up.*, 289, 292) : intéressant indice du lien entre Rudra et le sacrifice.

2. Contrairement à l'indication que j'ai donnée par erreur dans *Etudes de mythologie hindoue*, III, p. 51.

3. Exception peut être faite du Puruṣa-Prajāpati que l'on prend comme unité de mesure de l'autel du feu (*Śatapatha* VI 1, 1, 5-6).

claire que lorsque l'ensemble de la structure mythique de la *bhakti* sera en place, mais elle ne sera jamais exclusive (dans la mesure où la divinité suprême, Viṣṇu ou Śiva, est le *Puruṣa*). Elle supposera qu'à l'intérieur de cette structure, Viṣṇu puisse retrouver son rapport privilégié au sacrifice.

En regard, le Rudra védique est un personnage beaucoup moins clair et beaucoup plus inquiétant. On a fait allusion déjà au fait qu'il pouvait être identifié à Agni, le Feu sacrificiel. Cependant, il ne l'est qu'avec une forte réserve : « Cette (offrande) est faite à Agni. Car Agni est ici le dieu. Voici ses noms : *Śarva*, selon les gens qui sont à l'est, *Bhava*, selon les Bāhīka, *Paśupati*, *Rudra*, *Agni*. Tous les autres noms sont funestes, tandis que celui d'*Agni* est le plus pacifique. C'est pourquoi on fait l'(offrande) à Agni, à Sviṣṭakṛt (« celui qui fait les bonnes oblations »)» (*Śatapatha-br.* I 7, 3, 8 ; cf. aussi VI 1, 3, 10-17). Pratiquement, les noms inauspicieux du feu sont les noms terribles de Rudra lui-même ; si l'on veut l'apaiser, il faut l'appeler *Agni*, et même préciser : « celui qui fait les bonnes oblations ». D'un seul coup, nous apprenons donc que Rudra est un aspect du feu sacrificiel, mais un aspect dangereux. Toutes les « étymologies » traditionnelles mettent le nom de Rudra en relation avec le radical qui signifie « pleurer ». C'est ce que l'on appelle un « nom terrible ».

On a déjà dit que le sacrifice, par la mise à mort et l'oblation dans le feu de créatures qu'il entraîne, comporte un élément destructeur. Cet élément est nécessairement représenté par le feu qui brûle et gît ainsi au cœur même du sacrifice. Si le sacrifice est bien exécuté, toutes les règles observées, la victime propitiée, la destruction est tenue dans de justes limites, celles précisément qui accompliront le sacrifice, et l'impureté est dûment circonscrite. Mais toute faute, tout dérèglement abolirait l'équilibre délicat du rite et Rudra entrerait alors en jeu : on peut sans doute se le représenter comme brûlant tout ce qui se trouve sur l'aire sacrificielle, en particulier les parts de la victime qui ne lui étaient pas destinées et devaient faire fructifier le sacrifice. Menace jamais mise à exécution, mais dont la mythologie ultérieure tirera tout le parti possible.

C'est bien ce danger inhérent au sacrifice et que personnifie Rudra, qui s'exprime à la fois dans le rituel et dans le mythe, où

Rudra est aussi appelé *Paśupati*, « maître du bétail » (ou « des victimes sacrificielles »). De la partie de la victime qui est offerte aux dieux directement dans le feu, c'est « ce qui reste » qui devient la portion de Rudra. Il faut le satisfaire, après les autres dieux et comme par surcroît, sans qu'il y ait vraiment droit, si l'on veut le propitier (*Taittirīya-br.* I 7, 8, 5-6 ; *Śatapatha-br.* I 7, 3, 1-7). Puis, quand on découpe la victime, Rudra reçoit la partie de la bête qui a été blessée — *āviddha* — par la mise à mort (*Śatapatha-br.* I, 7 4, 9). Cette fois, c'est la première portion découpée, et toutes sortes de précautions sont prises pour qu'elle ne souille pas les autres. Elle est symbolique, puisque l'on recommande de la faire aussi petite que possible, la mise à mort par suffocation ou strangulation n'ayant en réalité entraîné aucune lésion corporelle, et elle est consommée par le prêtre *brahman* qui la mange, sans la mâcher, en disant : « Je te mange par la bouche d'Agni » (*ibid.*, 15). Le *brahman* est le prêtre qui préside au sacrifice sans prendre part à aucune manipulation rituelle : il a donc un rôle tout à fait à part qui le rend propre à neutraliser cette portion dangereuse de la victime.

Le mythe, qui a différentes versions, explique à la fois l'existence de cette portion et le titre de Paśupati que porte Rudra en relation avec elle. La version la plus explicite est sans doute celle de l'*Aitareya-br.* III 33 (du Ṛg-veda), que l'on peut comparer avec *Maitrāyaṇī-saṃhitā* (du Yajur-veda Noir) IV 2, 12 et *Śatapatha-br.* I 7, 4, 1-8 : Prajāpati — le « Maître des créatures », dont on sait déjà qu'il est identifié au sacrifice, et cela est répété dans ce contexte — veut s'unir à sa fille (l'Aurore ou le Ciel). Il a pris la forme d'une antilope et poursuit sa fille devenue femelle à la robe rouge. Cet inceste déplaît aux dieux qui réunissent leurs parties les plus terribles pour former un dieu nouveau, chargé de châtier Prajāpati en le blessant — *ā-vyadh* (même verbe pour désigner la partie blessée symbolique que l'on prélève sur la victime comme part de Rudra) — avec une flèche. Ce dieu, qui devient ainsi *mṛga-vyādha*, « chasseur d'antilopes », ou plus généralement « de gibier, de bêtes sauvages », demande en récompense la souveraineté sur les *paśu*, « le bétail » ou « les victimes sacrificielles », d'où son nom de *Paśupati*. Le *Śatapatha-brāhmaṇa* ajoute des considérations sur la partie de Prajāpati qui reste « blessée » après que les dieux en ont enlevé la flèche, et sur son caractère dangereux qui rend Bhaga aveugle, Pūṣan

édenté. Seul Bṛhaspati (représenté dans le rite par le prêtre *brahman*) sait dominer le danger et consommer cette portion « blessée » du sacrifice sans dommage.

L'intérêt de ce récit est qu'il conjugue en une même explication, comme il se doit, le rôle de Rudra *dans* le rite et son caractère d'étranger par rapport au monde du rite : déjà, en *Śatapatha* I 7, 3, 1-7, on voyait les dieux tenter d'exclure Rudra du sacrifice et de ses bienfaits, tandis que celui-ci réclamait sa part. Ici, l'aspect dangereux du sacrifice est symbolisé par l'inceste que Prajāpati-Sacrifice commet avec sa fille, l'Aurore ou le Ciel (entité féminine en sanskrit védique) : tout sacrifice commence à l'aube et relie la terre au ciel (puisque le sacrifiant, par la consécration, accède à la condition divine), et comme tout principe qui est placé à l'origine des choses, il doit avoir recours à l'inceste pour être fécond. Devant l'indignation des dieux, Prajāpati et sa fille se changent en antilopes, symboles mêmes des bêtes sauvages, puisque leur nom — *mṛga* — peut aussi signifier « bête sauvage » en général. Ils s'échappent ainsi de l'aire sacrificielle, l'aire des *paśu*, bêtes domestiques devenues victimes sacrificielles, et Rudra devra les y ramener. Il acquerra ainsi un droit sur les *paśu* en devenant chasseur de *mṛga*, c'est-à-dire en assumant une activité incompatible avec celle d'un participant « normal » au sacrifice.

Ainsi, alors que l'on ne cessera de développer les implications d'un Viṣṇu identifié au sacrifice comme source de toute prospérité, comme centre du cosmos en bon état de fonctionnement, Rudra apparaît, dès la littérature védique, comme l'habitant des régions non humanisées, la montagne et la forêt, comme le chasseur armé de flèches qu'il faut propitier. Le Yajur-veda Noir et Blanc a accordé une place toute particulière aux litanies à Rudra, qui accompagnent les oblations à Rudra *(Śatarudrīya)* à la fin de l'empilement des briques de l'autel du feu (cf. principalement *Taittirīya-saṃhitā* IV 5, 1-10, *Vājasaneyī-saṃhitā*, XIV 1-14) : on ne lui offre que des oblations végétales pour qu'il n'accable ni le bétail ni les animaux sauvages, et on le prie de ne pas user de ses flèches, d'apaiser sa colère. En même temps, on lui demande de diriger son arc contre les maladies qui pourraient venir affliger le monde des hommes. Il est seigneur des forêts, des fourrés et des plantes, des chemins, des champs, des guerriers, des voleurs et des bandits de grands chemins, des

coupeurs de bourse et des tricheurs ; il est le vagabond, le porteur de cheveux tressés, mais aussi celui qui a la tête rasée, celui qui hante les champs labourés et l'aire à battre (où tant d'animalcules sont mis à mort), le destructeur, le meurtrier... On le détecte dans tous les lieux dangereux et on lui associe dans l'hommage propitiatoire tous ceux qui vont en bandes, qui détruisent, les armées et les chefs d'armées, les fabricants de chars de guerre, les menuisiers, les potiers, les forgerons, des tribus montagnardes comme les Niṣāda, les chasseurs, les chiens et ceux qui ont des chiens... Il semble que, dans un désordre apparent, on ait voulu réunir autour de Rudra tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, sont associés aux dangers qui guettent les hommes, à la mort, à l'impureté. Rudra est sommé de ne montrer que sa forme favorable — *śiva* — celle qui pardonne et guérit ; grâce à l'oblation, qu'il laisse le village et ses habitants vivre en paix et prospérité, lui le destructeur des vaches et des hommes.

Le personnage de Rudra — dont on voit déjà comment il s'appellera *Śiva*, « le favorable » — est donc ainsi clairement antinomique de celui de Viṣṇu ; il en est la contrepartie nécessaire, celui qui permet, par les rites appropriés, de maîtriser tous les maux menaçant de l'extérieur le sacrifice et la prospérité qu'il crée, et tous les dangers inhérents au sacrifice lui-même. A la différence de Viṣṇu, il reste une sorte de hors-la-loi, d'*outsider*, que l'on tolère sur l'aire sacrificielle pour éviter de plus grands maux.

Si donc Viṣṇu et Rudra-Śiva symbolisent à eux deux la bipolarité qui se dessine entre le monde du sacrifice — le monde humain organisé et rassurant — et le monde extérieur, sauvage ou impur, ou simplement dangereux, et que cette bipolarité soit d'une certaine manière présente à l'intérieur même du sacrifice, il est légitime de poser comme hypothèse que c'est leur rapport au sacrifice qui a déterminé leur promotion comme dieux suprêmes. Quand ils deviennent, chacun de son côté, l'Absolu du *yogin*, ou le dieu de *bhakti* auquel on élève des temples, on peut donc s'attendre à retrouver les traits qui les rendent complémentaires l'un de l'autre dans le sacrifice. Il semble bien, de fait, que ce soit là un des grands principes organisateurs de l'hindouisme.

On a vu Brahman[1] devenir, du Veda et de la science védique qu'il était à l'origine, l'Absolu indifférencié et ineffable auquel le *sannyāsin* doit identifier son *ātman* par la connaissance. A leur tour Viṣṇu et Śiva, se détachant du panthéon védique, deviennent l'un et l'autre, non seulement l'Absolu du *yogin*, mais eux-mêmes *yogin* suprêmes. Cependant, ils ne le deviennent pas de la même manière.

Viṣṇu, porté à l'Absolu, est essentiellement identique au *Puruṣa* des origines, au Sacrifice cosmogonique. Le nom de *Puruṣa* lui est devenu tellement propre qu'il peut le désigner différentiellement par rapport à Śiva et à Brahmā, comme en témoigne cet énoncé de la trinité hindoue (*Mahābhārata* III 272, 47) :

« Il crée sous la forme de Brahmā, sa forme de Puruṣa protège (la création), et il y met un terme sous sa forme de Rudra. Tels sont les trois états de Prajāpati ».

Puruṣa ici ne peut être que Viṣṇu, à qui est constamment assignée la fonction de conservation dans la Trinité[2]. Viṣṇu est ainsi la pureté même, celle qui est requise pour appartenir au monde du sacrifice et plus encore : celle du renonçant, qui exige le végétarisme. Il est le dieu des hautes castes et des *yogin* de hautes castes. Sous son nom de *Nārāyaṇa*[3], il est même la divinité du *sannyāsin*, c'est-à-dire pratiquement du brâhmane qui a renoncé au monde du sacrifice en inhalant ses feux : c'est ce que disent en clair aussi bien le rituel afférent au *sannyāsa* (entrée en *sannyāsa*, funérailles) que les pratiques courantes du brâhmane renonçant[4]. On a déjà dit qu'en fait le *sannyāsin* continue de participer, d'une certaine manière, aux valeurs du sacrifice au moment même où il pose l'acte d'y renoncer, et que, s'il a des exigences plus grandes de pureté que l'homme dans le monde, c'est précisément parce qu'il n'a plus le sacrifice à sa disposition pour changer en non-violence ce qui serait violence. L'extrême pureté de Nārāyaṇa est celle même du *sannyāsin*.

1. Cf. ci-dessus, p. 71.
2. Pour la Trimūrti (« Trinité »), voir ci-dessous, p. 110.
3. On se rappelle que Puruṣa Nārāyaṇa apparaissait dans le *Śatapatha-Br.* (XIII 6 1, 1) comme la divinité à laquelle était offert le *puruṣa-medha*, et que Nārāyaṇa est identifié très vite à Viṣṇu (cf. ci-dessus, p. 91).
4. Cf. *Etudes de mythologie hindoue*, III, pp. 48 sq.

Dans cette identification de Nārāyaṇa comme forme particulièrement pure de Viṣṇu, on peut aussi réduire la part de contingence. Puruṣa Nārāyaṇa porte en effet dans son nom comme un redoublement de l'idée du *Puruṣa*-Sacrifice de l'hymne du Ṛg-veda[1] : *nara* est un synonyme de *puruṣa*, « homme » ou « l'Homme cosmogonique », l'Absolu en forme humaine. Nārāyaṇa serait ainsi la reprise déguisée d'une expression de la *Praśna-upaniṣad* (VI 5), *puruṣāyaṇa*, que l'allongement de la première syllabe transforme en dérivé. La *Praśna-up.* parle des « seize parties » de l'homme empirique qui, dans le processus de délivrance, « ont leur cours (dirigé) vers le Puruṣa » — *puruṣāyaṇa* (qui devient donc **narāyaṇa*) — et disparaissent en lui de telle sorte qu'il ne reste plus que le *Puruṣa*. Cela peut décrire aussi bien l'identification par la connaissance de l'être individuel au *Puruṣa* cosmique, lorsqu'il a reconnu que seul ce dernier existe réellement en lui et hors de lui, que l'ascension du *yogin* à travers les plans de méditation jusqu'au *Puruṣa*. La forme dérivée, *nārāyaṇa*, ne s'applique plus aux parties de l'homme empirique mais, au terme du processus de résorption des créatures en l'Absolu, au *Puruṣa* lui-même « qui a (en lui) ceux qui ont leur cours (dirigé) vers le *Puruṣa* ». Puruṣa Nārāyaṇa, ou, sans doute un peu plus tard, Nārāyaṇa, c'est donc à la fois le *Puruṣa*-Sacrifice des origines et le *Puruṣa*-terme de l'itinéraire de l'aspirant à la délivrance. C'est l'Absolu de tout renonçant qui a eu part au monde du sacrifice, symbole parfait de la continuité réelle entre les deux « états de vie ».

L'identification de Śiva avec le *Puruṣa* semble au contraire secondaire, encore qu'il soit à peu près impossible de le démontrer autrement que par la logique des concepts en jeu : le *Puruṣa* cosmogonique — sans doute sous sa forme de Puruṣa Nārāyaṇa — et Rudra-Śiva se trouvent en position d'absolu chez les *yogin*, mais ils y arrivent par des voies différentes. La promotion du *Puruṣa* à l'absolu, lorsque l'univers religieux s'élargit infiniment de par l'activité des renonçants, est dans la ligne même du dépassement du sacrifice par les principaux acteurs du rite sacrificiel. Il est donc en même temps le suprême *Brahman* et Viṣṇu. Le *yogin* śivaïte, tel qu'on peut le deviner déjà à travers

1. Pour le détail de la « démonstration » (en est-il jamais une dans ce domaine ?), voir Etudes de mythologie hindoue, *B.E.F.E.O.*, t. LIV, p. 33.

la *Śvetāśvatara-upaniṣad*, est plus proche du simple *bhakta* que le *yogin* viṣṇuite de la *Kaṭha-upaniṣad* : il prend plus volontiers appui sur la grâce du dieu que sur les pratiques de pureté ou les efforts personnels. Comment le Rudra redouté des sacrifiants accorderait-il la même importance que Viṣṇu à cette pureté qui caractérise les hommes de hautes castes ? C'est donc plutôt parce qu'il est devenu l'Absolu de certains *yogin* qu'il peut s'identifier au *Puruṣa*, et non pas à cause des valeurs sacrificielles qu'il porte en lui. Cependant, Puruṣa Nārāyaṇa a fait un grand pas vers lui : parce qu'il est le terme en lequel se résorbent les créatures, le *puruṣa-medha* du *Śatapatha-brāhmaṇa*, puis la mythologie postérieure (et plus particulièrement le chant XI de la *Bhagavad-gītā*) y voient la divinité qui « avale » les créatures, une forme, somme toute, très proche du Rudra-Śiva épico-purāṇique.

Néanmoins, l'habitant des montagnes et des forêts, le compagnon des voleurs, des chasseurs et des chiens, va se situer et situer son *yogin* d'une manière originale par rapport aux pratiques rituelles : il connaît l'opposition du pur et de l'impur, mais, pour lui, celle-ci relève uniquement du monde régi par le sacrifice, celui qu'a quitté le renonçant. L'impur, comme le pur, hante l'espace humain. La forêt et la montagne sont l'au-dehors de cet espace, où il ne peut plus y avoir ni pureté ni impureté : cette fois, la rupture avec le monde organisé est plus totale. Aussi Śiva apparaît-il d'emblée comme le grand *yogin*, le renonçant dont rien, dans le comportement, ne rappelle le passage par le sacrifice. Il est l'Ascète, celui dont le *tapas*[1] est assez puissant pour brûler les mondes (et non pour les créer), ce qui rappelle l'aspect potentiellement destructeur du feu sacrificiel que l'on identifiait à Rudra. Ce n'est pas parce qu'il est impur, mais parce qu'il est au-delà du pur et de l'impur et qu'il en est ainsi le maître, qu'il se plaît à violer les règles de la pureté. S'il apparaît volontiers à un brâhmane sous les traits d'un chasseur couvert de venaison sanglante et accompagné de chiens, c'est que le chasseur, comme lui habitant des espaces sauvages, n'est impur qu'aux yeux de celui qui vit dans l'espace clos du village et des rites[2]. La forêt et la montagne qui, de

1. Cf. ci-dessus, p. 84, n. 2.

2. Autre version, au temple śivaïte de Tirumāḷam (côte sud-est) : Śiva apparaît en intouchable, avec un pot d'alcool sur la tête et suivi de quatre chiens, pendant une réunion sacrificielle. Seul le prêtre *brahman* le reconnaît.

toute manière, symbolisaient le monde extérieur au sacrifice, le domaine où tout renonçant peut se préserver du contact de la société humaine, prennent ainsi plus spécifiquement les valeurs du renoncement de type śivaïte. Ce sont les lieux où Rudra peut « chasser » le gibier que sont les renonçants, ces « victimes sacrificielles » encore attachées au « poteau » de la transmigration mais que la mort viendra libérer définitivement.

Les *yogin* śivaïtes dont les doctrines et les pratiques ont laissé une trace dans la littérature religieuse de l'Inde (Pāśupata, Kāpālika, etc.) sont caractérisés en effet par une recherche de l'extrême impureté, signe qu'ils étaient, comme leur dieu, passés au-delà du pur et de l'impur : haillons recueillis sur les terrains de crémation ou corps nu recouvert de cendres des bûchers funéraires, repas faits de « restes », boissons prises dans un crâne... Ils portent les cheveux enroulés et attachés en chignon[1]. Des hommes de basses castes, voire des femmes, peuvent alors devenir *yogin* et s'adonner à ces pratiques, qui ont toujours pour but ultime l'accès à la délivrance des renaissances. Il a existé et existe encore de nombreuses sectes śivaïtes essentiellement composées de renonçants, et mettant l'accent sur un ascétisme sans compromis, à la différence des sectes viṣṇuites, qui comportent toujours une forte proportion de « maîtres de maison » et ne connaissent du renoncement qu'une forme très diluée dans la vie séculière.

Au contraire de Viṣṇu, qui reste très proche par les valeurs du *Brahman* absolu, Śiva est, dans les mythes, en rapport d'hostilité avec Brahmā (personnification masculine du même *Brahman*) : c'est le sens qu'il faut donner à l'épisode dans lequel Śiva coupe la cinquième tête de Brahmā, ou encore au récit qui, dans telle de ses versions, précède la décapitation de Brahmā, où Viṣṇu et Brahmā cherchent en vain les extrémités du *liṅga*[2]. Le premier mythe dresse l'un contre l'autre Śiva et Brahmā.

1. Cf. G. S. Ghurye, *Indian Sadhus*, Bombay, Popular Prakashan, 1953.

2. On sait que le *liṅga* est la représentation phallique de Śiva. Ce deuxième mythe a donné dans l'iconographie śivaïte la *liṅgodbhavamūrti* : cf. références textuelles et représentations dans Jean Filliozat, Les images de Śiva dans l'Inde du Sud ; I. L'image de l'origine du liṅga (Liṅgodbhavamūrti), *Arts asiatiques*, t. VIII, fasc. 1, 1961, pp. 43-56. Tandis que le premier récit, qui a des versions plus diversifiées, donne lieu à plusieurs représentations de Śiva et de Bhairava : références textuelles et iconographiques dans Marguerite E. Adiceam, Les images de Śiva dans l'Inde du Sud ; II. Bhairava, *ibid.*, t. XI, fasc. 2, 1965, pp. 23-44 ; III et IV. Bhikṣāṭanamūrti et Kaṅkālamūrti, *ibid.*, t. XII, 1965, pp. 83-112.

Celui-ci, que l'iconographie classique représente invariablement avec quatre têtes, symboles très probables des quatre Veda[1], est alors pourvu de cinq têtes, et les récits s'accordent tous pour préciser que c'est la cinquième tête qui refuse de reconnaître la suprématie de Śiva. Or nous savons comment Brahmā a gagné ses cinq têtes : amoureux de sa fille[2], un jour où celle-ci fait autour de lui une circumambulation rituelle, il développe successivement quatre têtes dans chacune des directions de l'espace pour ne pas perdre de vue sa bien-aimée. Puis, honteux de cette expression visible de son amour incestueux, il fait bourgeonner une cinquième tête au-dessus des quatre autres, porteuse d'un chignon d'ascète et couverte (aveuglée ?) : la cinquième tête n'est donc pas au même niveau que les autres et elle transcende l'ordre rituel védique[3]. Le Brahmā à cinq têtes serait ainsi à la fois le *Brahman*-Veda et l'Absolu des *sannyāsin*, la cinquième tête correspondant alors à cet Absolu. Lorsqu'il est précisé dans le mythe de la décapitation de Brahmā par Śiva (ou la forme « terrible » qu'il crée, Bhairava) que c'est la cinquième tête de Brahmā qui refuse de s'incliner devant Śiva, il est clair qu'il y a alors affrontement de deux candidats à la suprématie, c'est-à-dire à la fonction de dieu suprême donneur de délivrance. Et Brahmā en sort réduit à tout jamais à ses quatre têtes.

Le mythe de l'apparition de Śiva dans son *liṅga*, un jour que Brahmā et Viṣṇu prétendent chacun l'emporter sur l'autre, a une signification analogue, mais il a l'intérêt supplémentaire de montrer une différence dans les relations entre Śiva et Brahmā d'une part, entre Śiva et Viṣṇu d'autre part. Śiva leur apparaît donc et les met au défi de trouver les extrémités de son *liṅga* : implicitement, si ces extrémités sont inaccessibles, même à Viṣṇu et à Brahmā, c'est qu'il leur est infiniment supérieur. Viṣṇu se met à creuser à la base du *liṅga*, après avoir pris la

1. Quatre Veda qui, dans les légendes śivaïtes, deviennent quatre chiens accompagnant le Śiva chasseur !

2. Ce qui l'identifie au Prajāpati que Rudra-Paśupati a été chargé par les dieux de poursuivre de ses flèches. Ce récit de l'origine des cinq têtes de Brahmā (*Matsya-purāṇa* III 32-44, cité dans J. Muir, *Original sanskrit Texts*, I, p. 110) n'est qu'un des réemplois dans la mythologie hindoue du thème de l'inceste de Prajāpati-Sacrifice. Cf. ci-dessus, pp. 94 sq.

3. L'iconographie śivaïte connaît d'ailleurs un symbolisme de même type avec la figure du *Pañcamukhaliṅga*, le *liṅga* à cinq visages, dont quatre seulement sont représentés sur les flancs du *liṅga*, le cinquième étant formé par l'extrémité supérieure du *liṅga*.

forme d'un sanglier, mais doit déclarer forfait : il n'a pu trouver l'extrémité inférieure du *liṅga*. Pendant ce temps, Brahmā tente d'atteindre l'extrémité supérieure. Incapable de réaliser cet exploit, il gagne à sa cause une fleur qui tombe d'en haut (c'est-à-dire du sommet du *liṅga*) et la vache Kāmadhenu[1] et leur demande de témoigner auprès de Śiva qu'il a vu le sommet de son *liṅga*. Brahmā est alors condamné par Śiva à ne pas recevoir de culte : ce qui rend compte effectivement de l'absence quasi totale de temples consacrés à Brahmā, mais surtout traduit le fait que Brahmā n'a jamais été un dieu de *bhakti*, et que son caractère d'Absolu est resté très étroitement lié à l'orthodoxie brahmanique[2].

Mais ces deux dieux du renoncement sont avant tout présents dans les temples, où ils reçoivent un culte quotidien comme dieux de la *bhakti*. Là aussi, on s'est généralement trop pressé de les opposer l'un à l'autre comme s'ils s'excluaient l'un l'autre ou n'avaient que des rapports d'hostilité : cela est si peu vrai qu'au pays tamoul, où les rivalités de sectes ont été et sont encore si vivantes, Umā, l'épouse de Śiva, est considérée comme la sœur de Viṣṇu. On retrouve le thème iconographique du mariage, où Umā est encadrée par son frère et son mari, jusqu'à Ellora. En Orissa, sur la côte nord-est du Deccan, la sœur du Jagannātha (= Kṛṣṇa) de Puri, Subhadrā, est identifiée éventuellement à Ekānaṃsā, elle-même une forme de Durgā[3].

De fait, les deux dieux ne vont jamais l'un sans l'autre, quoiqu'ils ne s'accordent jamais un traitement tout à fait réciproque, comme on peut déjà s'en douter. Un temple dédié à Viṣṇu n'abrite jamais de sanctuaire consacré à Śiva — sauf exception —, mais on est sûr de trouver dans son voisinage un temple de Śiva. Le lien entre les deux temples est attesté au moins lors de la fête annuelle : les dieux se rendent visite, se rencontrent, Viṣṇu se met en route pour assister au mariage de

1. Celle qui symbolise la fécondité du sacrifice et donc le pouvoir des brâhmanes.

2. C'est pourquoi il y a aussi une forme d'opposition entre Viṣṇu et Brahmā dans les Purāṇa viṣṇuites, où les dévots de Viṣṇu taxent d'ignorance les sectateurs de Brahmā. Mais la *bhakti* viṣṇuite récupère le *dharma* orthodoxe de façon beaucoup plus explicite. Cf. ci-dessous, pp. 119 sq.

3. Cf. K. C. Mishra, *The Cult of Jagannatha*, Calcutta, 1971, pp. 216-219. *Durgā* est l'un des noms de la Déesse, épouse de Śiva. Les références que donne K. C. Mishra au *Mahābhārata* sont malheureusement une utilisation abusive de l'épopée, qui en dit beaucoup moins que ne lui fait dire l'auteur sur Ekānaṃsā.

sa sœur avec Śiva (Madurai), etc., pour ne pas parler du flot des dévots qui, dans les grands temples de pèlerinage, passent obligatoirement d'un temple à l'autre. Dans un site aussi auguste et aussi proche du Kailāśa, demeure de Śiva, que les sources du Gange, on a encore la complémentarité des deux dieux de Badarīnāth et de Kedāranāth. Le fait est trop constant pour que l'on puisse aligner des exemples. Les temples de Śiva, eux, comportent toujours un sanctuaire de Viṣṇu[1], dont les desservants, d'ailleurs, ne seront pas de même caste que ceux de Śiva : belle matière à querelles de préséance ! Mais que l'harmonie humaine soit si difficile à réaliser ne fait que mettre mieux en relief la nécessité de la complémentarité des deux dieux.

Il est clair que ce sont toujours les valeurs sacrificielles qui commandent cette non-réciprocité du traitement que les dieux s'accordent l'un à l'autre. Viṣṇu, avec ses prêtres brâhmanes de haut statut, ne peut tolérer dans son temple — nous pourrions presque dire sur l'aire sacrificielle à laquelle il s'identifie — la présence de Śiva, dont les prêtres sont généralement de statut inférieur, et même non brâhmanes[2]. Les desservants de temples viṣṇuites ne veulent rien savoir — toujours sauf exception[3] — des rites pour leurs ancêtres que les pèlerins doivent accomplir et ceux-ci, selon les cas, s'adressent à des brâhmanes *smārta* ou à des *śaiva-brāhmaṇa*. Affaire de statut assurément, mais les *smārta*, qui se jugent supérieurs, interprètent cette abstention des prêtres viṣṇuites comme un résultat de leur ignorance du rituel. La place que Śiva accorde à Viṣṇu dans son temple traduit, du point de vue śivaïte, la prétention de subordonner les valeurs sacrificielles au renoncement du grand *Yogin*. Mais en même temps, il est évident que les desservants śivaïtes, en admettant

1. Il semble que la représentation cultuelle privilégiée de Viṣṇu, dans ce cas, soit le Viṣṇu couché sur le serpent Śeṣa, c'est-à-dire le Nārāyaṇa de la mythologie épico-purāṇique dont nous allons bientôt reparler. N'y aurait-il pas lieu de voir ici une complémentarité symbolique entre la forme dressée du *liṅga* de Śiva et la position étendue de Viṣṇu ?

2. C'est tout le problème des *kurukkaḷ* du sud de l'Inde et de tous ceux que l'on appelle plus généralement *śaiva-brāhmaṇa*, brâhmanes śivaïtes, que les brâhmanes ne considèrent pas comme brâhmanes.

3. Il faut, dans l'Inde comme ailleurs, distinguer entre la théorie et la situation de fait : quand un prêtre Śrīvaiṣṇava par exemple consent à officier dans un rite en l'honneur d'ancêtres, on peut soupçonner que cela est devenu pour lui une nécessité alimentaire. Le *dharma* hindou prévoit d'ailleurs pour chacun des situations de ce genre sous le nom générique de « *dharma* pour temps de détresse ». C'est un peu une loi du « sauve qui peut ».

des prêtres viṣṇuites dans l'enceinte du temple, reconnaissent implicitement qu'ils ne sont pas souillés par leur contact et qu'ils leur sont donc plutôt inférieurs[1].

Caractéristique aussi de cette complémentarité de Śiva et de Viṣṇu est le sort réservé aux offrandes destinées à l'un et à l'autre dieu dans leurs sanctuaires respectifs. Dans les repas du dieu que préparent les prêtres aussi bien que dans les offrandes apportées par les fidèles, une part seulement est effectivement présentée au dieu comme sa nourriture, tandis que le « reste »[2] est consommé par les prêtres ou retourne partiellement aux fidèles sous forme de *prasāda*, de « grâce » du dieu. Cependant, la part réservée au dieu doit, d'une manière ou d'une autre, disparaître, être elle aussi consommée ou « consumée » dans le feu de la digestion. Dans le cas des offrandes à Viṣṇu, il n'y a aucune difficulté : les prêtres s'en chargeront. Le repas de Śiva, ou toute offrande qui lui est faite, présente un problème beaucoup plus épineux. Sous le nom de *nirmālya*, il devient une substance dangereuse pour tous, et on le porte normalement à une divinité subalterne, toujours située à gauche de Śiva dans son sanctuaire ou dans un petit sanctuaire séparé et tourné vers le sien : Caṇḍa (ou Caṇḍeśa, Caṇḍikeśvara). Dans le Sud, il est un dévot de Śiva, ailleurs il fait partie des « troupes » qui accompagnent Rudra depuis le Veda. De toute manière, son nom à consonance « terrible » met bien en lumière la crainte et les précautions avec lesquelles on manipule le repas destiné à Śiva. On ne peut qu'évoquer ici le rituel de protection dont on entoure la partie « blessée » de la victime sacrificielle qui revient à Śiva et le sort particulier qui lui est réservé[3]. Caṇḍa remplace dans le temple le prêtre *brahman* du sacrifice, mais il ne résout pas le problème pratique, puisque le repas reste intact. Finalement, il est bien rare que l'on se

1. La situation réelle est plus complexe, dès que l'on sort de temples desservis par une secte déterminée. Car on peut alors avoir, pour un sanctuaire d'une seule et même divinité, deux sortes de desservants de statuts différents, qui se répartissent des tâches inégalement pures.

2. Qui garde ici toute la valeur qu'il a dans le sacrifice védique (cf. ci-dessus, pp. 22 et 44). Les prêtres ne doivent pas manger avant d'avoir nourri le dieu.

3. Cf. ci-dessus, p. 94. Sur le *nirmālya* de Śiva par opposition aux offrandes destinées à Viṣṇu, cf. J. Gonda, *Viṣṇuism and Śivaism. A comparison*, p. 68 ; Mrs. Sinclair Stevenson, *The Rites of the Twice-born*, pp. 385 et 388, décrit la pratique telle qu'elle l'a observée au Saurāṣṭra ; H. Brunner, De la consommation du *Nirmālya* de Śiva (*Journal Asiatique*, année 1969, 1970, pp. 213-263), étudie le conflit entre les textes sanskrits et la pratique dans le Śaivasiddhānta du pays tamoul.

résolve à détruire la nourriture de Śiva, et l'on trouvera une solution plus ou moins frauduleuse par rapport à la théorie : les prêtres eux-mêmes la consommeront, ou bien, comme au Saurāṣṭra, une catégorie bien particulière de prêtres dont le nom — *atīta* — et la situation valent à eux seuls tous les commentaires : ce sont d'anciens renonçants, qui sont donc passés au-delà — *atīta* — du pur et de l'impur, mais qui ont rompu leur vœu et repris la vie dans le siècle.

Le problème est tout à fait analogue pour l'eau qui baigne le *liṅga* de Śiva et celle qui sert aux ablutions des représentations variées de Viṣṇu. De la première on s'écarte avec crainte, sur la seconde on se précipite : elle est l'ambroisie même, cette liqueur d'immortalité que les dieux recevaient par le sacrifice.

La représentation des deux dieux est encore l'écho de leurs rôles respectifs dans le sacrifice[1], puisque Viṣṇu, ou tel de ses *avatāra*, est toujours coiffé d'une tiare royale, qui rappelle la fonction essentielle du sacrifice dans l'ordonnance de ce monde, en même temps que la nécessité pour le roi d'être un sacrifiant. Viṣṇu, le dieu pur par excellence, le plus « brahmanique » de statut si l'on s'en réfère à ses prêtres, est en même temps le plus « royal » par ses attributs : outre la tiare, il porte le *cakra*, la roue, qui est à la fois roue du temps cyclique, roue du *dharma* qui tourne au rythme du temps, roue que le souverain est chargé de faire tourner correctement s'il veut porter le titre glorieux entre tous de *cakravartin*, « celui qui fait tourner la roue », quelque chose comme notre « empereur »[2]. N'est-il pas normal que le dieu-sacrifice réunisse ainsi en lui la pureté du brâhmane et la souveraineté du roi, autrement dit qu'il soit le symbole même de l'union des deux *varṇa* supérieurs et des valeurs qu'ils défendent ? Dieu suprême, dieu du *sannyāsin*, il reste au cœur du monde comme celui qui en assure la prospérité. Et son insé-parable épouse, Śrī ou Lakṣmī, n'est que le symbole de cette prospérité et de l'intérêt que le dieu continue à porter au monde.

Le Rudra-Śiva des « Litanies à Rudra »[3] est déjà porteur de

1. Pour Śiva, on fait abstraction de sa représentation à titre de divinité principale dans le sanctuaire, puisque c'est toujours un *liṅga*.

2. Le symbolisme de la conque est plus obscur, et sans doute plus complexe : conque des combats, conque qui contient en elle-même les mondes et les émet sous forme sonore (la Révélation, science du sacrifice et origine des mondes, n'est-elle pas « audition » — *śruti* ?)...

3. Cf. ci-dessus, p. 96.

cheveux tressés, évocateurs du ou des chignons de l'ascète : c'est là l'origine des savants échafaudages de chevelure qui distinguent ses représentations classiques. Quelle que soit la recherche de ces édifices de cheveux, ils sont toujours conçus comme la coiffure de l'ascète. Quant aux attributs que portent ses mains, trident, feu, antilope, crâne, hache, lien..., ils évoquent aussi bien le Rudra Paśupati (« maître des victimes sacrificielles ») que le chasseur ou l'ennemi de Brahmā. Le Rudra védique est intégralement repris à l'intérieur du Śiva classique[1].

B / *Cycles cosmiques*

A ce point de la comparaison entre Viṣṇu et Śiva, il serait encore possible à la rigueur d'imaginer que la différence entre les deux dieux est une survivance du passé védique, sans grande signification dans l'hindouisme[2]. Si survivance il y a, elle est à tout le moins assez vivace pour avoir inspiré aux théologiens de la *bhakti* un édifice grandiose et stupéfiant de cohérence et d'unité, à travers les Purāṇa dits viṣṇuites ou śivaïtes[3]. On voudrait éviter le mot si galvaudé de « structure »[4], mais il s'impose pour désigner l'extraordinaire agencement par lequel les hindous ont, d'une part, articulé l'un sur l'autre le *yoga* et le sacrifice, d'autre part et ce faisant, abouti à une parfaite correspondance des... structures théologiques et spatio-temporelles de l'univers, le tout en un langage mythique.

Ayant étudié ailleurs et sur pièces cet ensemble[5], je me bornerai ici à examiner de plus près ce qui concerne directement notre présent problème. La *bhakti* est inséparable d'une conception de cycles temporels, dont la théorie est exposée dans les

1. Il faudra faire un détour pour comprendre son association à la Déesse, qui n'est incluse ni dans sa fonction sacrificielle ni dans sa nature de *yogin* : n'est-elle pas d'autant plus nécessaire si Śiva doit aussi être dieu de *bhakti*, donc tourné vers le monde ?

2. A l'exclusion, bien entendu, de la signification qu'elle pourrait retrouver à l'intérieur des sectes, où chacune doit se démarquer de sa voisine.

3. Cette appellation, quand il s'agit de la structure d'ensemble du cosmos, signifie seulement que la forme suprême du dieu se nomme Viṣṇu ou Śiva.

4. A ce sujet, voir G. Dumézil, *Mythe et Epopée*, III (1973), Introduction, pp. 14-16, qui exprime mieux que moi, qui ne suis cependant ni philologue ni historienne, la réticence que j'éprouve comme lui à l'égard de ce qu'est devenu le structuralisme.

5. *Etudes de mythologie hindoue*, I, II et III, dont j'ai donné un résumé plus accessible au non-spécialiste dans *Clefs pour la pensée hindoue*, pp. 124-159.

Purāṇa à propos de la cosmogonie. Ces cycles, inconnus de la littérature védique, sont au contraire étroitement liés au rythme de la « vie » du dieu, et ils impliquent que des périodes d'émission cosmique alternent indéfiniment avec des périodes de résorption. Ces périodes elles-mêmes sont hiérarchisées en unités de plus en plus petites si l'on part de la forme suprême de la divinité, et correspondent à des stades différents de manifestation ou de résorption du cosmos. On peut donc déjà soupçonner que la structure mythique de l'univers n'est pas simple, mais ce que nous savons de la difficulté à intégrer les valeurs en présence aurait pu nous le faire déduire.

Nous partons — comme d'ailleurs les récits purāṇiques — du niveau suprême où la divinité, Viṣṇu ou Śiva, grand *yogin* ou Puruṣottama (« Puruṣa suprême »), appelé aussi « suprême *Brahman* » ou « *Ātman* suprême », est très clairement la projection dans l'absolu du personnage du *yogin* humain. Comme le *yogin* humain, il passe par des phases de total recueillement, où il résorbe l'univers en lui-même, et des phases d'expansion de sa « conscience » vers l'extérieur pendant lesquelles il émet le cosmos[1]. Le rythme de cette double phase ne représente pour lui que le temps d'un clin d'œil, tandis que par rapport au second niveau de sa manifestation, il dure le temps d'une vie de Brahmā, soit cent années de Brahmā. La phase d'émission et celle de résorption sont d'égale durée. A la réflexion, que le dieu suprême du *yogin* devienne lui-même un grand *yogin* et se soumette — pour le salut des créatures qui sont potentiellement en lui — à un processus de manifestation du cosmos ne va pas sans difficulté : le salut, pour ces créatures, la délivrance des renaissances, ne consiste-t-il pas précisément à se retrouver à tout jamais au sein de cette divinité ? Pourquoi donc les en faire sortir ? Peut-être n'est-il pas inutile de se rappeler que ce *yogin* est en même temps le *Puruṣa* cosmogonique, le *Puruṣa*-Sacrifice de l'hymne védique dont nous étions partis, et que, sous-jacent aux valeurs du renoncement, se retrouve aussi en lui le sacrifice primordial d'où tout est sorti. De toute manière, ce dont il faut rendre compte, c'est du monde déployé dont on fait l'expérience quotidienne, et mettre un *yogin* à l'origine des choses ne peut se faire

1. Cf. ci-dessus, p. 76, la définition que donne du *yoga* la *Kaṭha-upaniṣad* (« Le *yoga* est surgissement et disparition »).

qu'en inversant la perspective du *yoga* humain individuel, donner au *yoga* une fécondité par rapport au monde qu'il n'était sans doute pas destiné à avoir par nature. Si c'est lui qui doit l'avoir, c'est qu'il est devenu la valeur suprême, et non qu'il est le mieux adapté à remplir cette fonction.

De fait, c'est exactement d'une inversion qu'il s'agit. Quand le *Puruṣa* suprême s'engage dans la manifestation, il s'oppose une Nature originelle — *pradhāna* ou *prakṛti* — qui va évoluer en parcourant, dans l'ordre descendant et aux dimensions de l'univers, les étapes mêmes que parcourait en montant le *yogin* de la *Kaṭha-upaniṣad*[1]. La seule modification importante qui s'introduit est l'addition de l'*ahaṃkāra*, de l'*ego*, l'Absolu devant se constituer en *ego* pour s'engager dans la manifestation de lui-même en cosmos : à chaque étape de l'évolution, il faut concevoir que le *Puruṣa*, en lui-même immuable, anime les formes successives de la Nature et que c'est lui qui se manifeste à travers elles. Les étapes décrites par la *Kaṭha* se transforment, avec l'*ahaṃkāra* en plus[2], en autant de degrés d'évolution grâce auxquels le cosmos prend peu à peu une forme qui se rapproche de ce que nous connaissons. En un sens, l'univers manifesté n'est pas le *Puruṣa* suprême, qui est toujours, dans sa forme propre, non manifesté, sans forme ; en un autre sens, l'univers n'est pas autre que lui, puisqu'il émane de lui. A l'homme « microcosme » qui nous est familier, l'Inde oppose depuis le début un univers « macranthrope », un univers en forme d'homme ; entre temps, le *Puruṣa*-Sacrifice est devenu *yogin*.

Cette évolution, qui part du *Puruṣa* pour aboutir aux éléments et aux qualités sensibles, forme le premier moment du processus d'émanation cosmique. Elle est très évidemment inspirée de la *Kaṭha-upaniṣad*, dont on sait qu'elle appartient au Yajur-veda Noir : cette appartenance serait d'assez peu d'importance à cette distance des sources védiques, si le schéma ainsi proposé n'avait été pratiquement le seul retenu par les Purāṇa, en dehors des systèmes sectaires. Comment démêler ici ce qui revient aux spécialistes du sacrifice et aux renonçants ? Il faut prendre comme un fait global, massif, l'importance pour l'élaboration de la *bhakti*, des milieux sacrificiels et de la

1. Ci-dessus, p. 74.
2. Cf. *Ahaṃkāra*. The Ego Principle in the *Upaniṣad*, *Contributions to Indian Sociology*, n° VIII, octobre 1965.

littérature qu'ils ont développée autour des rites, cette littérature fût-elle upaniṣadique[1]. Ne serait-ce que pour cette raison, le *yoga*, moteur de l'émanation cosmique, n'a certainement pas éliminé le sacrifice — au sens strict de ce terme.

Nous avons une confirmation de cela quand, au terme de cette descente à travers les étapes empruntées à la *Kaṭha*, nous n'avons pas encore rejoint notre monde, mais nous voyons se former un « œuf de Brahmā » ou « du *Brahman* » — *brahmāṇḍa* : l'expression sanskrite autorise les deux traductions, mais le passage, en cours d'évolution, par l'*ego* incline plutôt à comprendre que le *Brahman* neutre et impersonnel des Brāhmaṇa et des Upaniṣad est désormais personnifié en une divinité masculine[2] ; il est la forme que revêt le *Puruṣa* au terme du premier acte de la création. Cet œuf de Brahmā est décrit en effet comme enfermant en lui à l'état d'embryon la totalité du cosmos, avec le *Puruṣa* en son cœur ; on l'appelle aussi *Hiraṇya-garbha*, « l'Embryon d'or ». Que la divinité soit devenue Brahmā (mais n'était-elle pas déjà au départ le suprême *Brahman* ?) semble bien indiquer que l'on retrouve ici en gestation le monde régi par les valeurs sacrificielles, la science védique et le *dharma*. Et cet embryon est le produit du *yoga*... Ici s'arrête le récit de ce que l'on appellera la cosmogonie première, par opposition à la phase suivante qui sera la cosmogonie seconde.

Le processus d'émission, qui correspond donc au retour du *yogin* à la conscience ordinaire, est évidemment doublé d'un processus symétrique de résorption. C'est la période comprise entre les deux qui mesure une vie de Brahmā. L'affabulation mythique est donc tout à fait cohérente : l'émission cosmique aboutit à l'œuf de Brahmā ou Embryon d'or, tandis que l'involution au bout de cent années de Brahmā marque la « mort » de ce dernier, c'est-à-dire son retour à la « forme » du *Puruṣa*

1. Ce sont les mêmes notions empruntées à la *Kaṭha-upaniṣad*, Upaniṣad védique où l'Absolu a nom *Viṣṇu*, qui ont fourni les catégories de l'évolution cosmique dans le Sāṃkhya classique. On comprend mal, dès lors, qu'A. M. Esnoul veuille voir dans le Sāṃkhya une inspiration śivaïte (*Les strophes du Sāṃkhya*, Belles-Lettres, 1964, Introd., p. XXVIII ; idée reprise plus récemment par l'auteur dans *L'hindouisme*, Fayard-Denoël, 1972, Introduction générale, p. 22). Au demeurant, le Sāṃkhya classique n'est pas plus viṣṇuite que śivaïte, puisqu'il supprime le *Puruṣa* suprême pour ne garder que les *puruṣa* individuels face à la Nature originelle.

2. En toute rigueur, *brahman* est la forme du thème aussi bien au masculin qu'au neutre. C'est pour distinguer commodément les deux que, par convention, on adopte la forme du nominatif pour le substantif masculin.

non manifesté et inconcevable. Il y reste pendant une durée égale à sa vie.

C'est pourquoi la cosmogonie seconde ne peut qu'être complètement coupée de la cosmogonie première : nous sommes cette fois au niveau de Brahmā lui-même, et le rythme des cosmogonies secondes et des résorptions correspondantes est celui des jours et des nuits de Brahmā. La période de temps ainsi mesurée — le *kalpa* — est contenue cent fois trois cent soixante fois dans la période précédente (une année de Brahmā étant de 360 jours) et il y a donc 36 000 cosmogonies secondes dans une cosmogonie première. Tout indique que l'on est à un autre niveau du temps et de l'être, mais que la discontinuité des récits n'exclut pas la cohérence : cent ans représentent en effet la durée idéale d'une vie humaine, et le *Puruṣa* engagé dans la manifestation cosmique se comporte encore comme un homme idéal.

En même temps, il y a comme une réduplication d'un thème cosmogonique qui trahit l'ajustement de deux schémas hétérogènes mais de même visée : dans la cosmogonie première, l'*ego* apparaissait comme triple, à cause des trois composantes — *guṇa* — qui devaient rendre compte des aspects « subjectifs » et « objectifs » de l'évolution subséquente. Cette triplicité affecte également toute la cosmogonie seconde. Le *sattva(-guṇa)* rendra compte de tout ce qui en elle est lumineux, apaisé, bon et pénétré d'intelligence ; mais le terme connote simplement l'être ; à l'opposé, le *tamas* sera l'élément pesant, ténébreux, obtus, mauvais ; entre les deux, le *rajas* sera l'élément actif qui mettra tout en mouvement en créant les déséquilibres nécessaires. C'est pourquoi le niveau de Brahmā est en fait celui de la *Trimūrti*, de la Trinité hindoue, où l'on retrouve aux côtés de Brahmā Viṣṇu et Śiva, mais l'un et l'autre plus proches du cosmos qu'ils ne le sont dans leur forme ultime de *yogin* recueillis en eux-mêmes. Dans tous les grands Purāṇa, c'est-à-dire quel que soit le nom donné à la divinité[1], Brahmā est précisément

1. On ne voit pas sur quelles données textuelles ou archéologiques se fonde l'idée d'une *Trimūrti* śivaïte exprimée par A. M. Esnoul (*L'hindouisme*, p. 12), pas plus que la reconstruction d'une période ancienne du brahmanisme qui serait dominée par la *Trimūrti*, Brahmā disparaissant ensuite de la scène *(ibid.)*. Laissant ici de côté de délicates implications cultuelles, on peut dire que le rôle essentiel de la *Trimūrti* est, à toute époque, celui que lui assignent les Purāṇa dans la cosmogonie seconde. Jamais Brahmā, sous sa forme « personnelle », n'est l'égal de Viṣṇu et de Śiva comme dieu suprême, puisque ceux-ci sont eux-mêmes « suprême *Brahman* ».

l'aspect dynamique, rājasique, qui donne l'impulsion à la cosmogonie seconde ; Śiva redevient le Rudra védique et les implications funestes de son rôle dans le sacrifice, justifiées maintenant par sa nature tāmasique, sont utilisées à plein dans la mise en scène de la résorption cosmique à la fin d'un jour de Brahmā. Enfin Viṣṇu, le sāttvique, est celui qui maintient tout dans l'être, qui conserve, comme il est naturel de la part du dieu-sacrifice si étroitement lié au *dharma*. Cependant, sa fonction apparaît comme double, même quand les textes décrivent la *Trimūrti*, car on lui attribue alors, tantôt la préservation des êtres pendant la nuit cosmique, tantôt le maintien du cosmos à l'état manifesté. Rien de cela, dès maintenant, ne saurait nous étonner, puisque nous l'avons vu à l'œuvre aussi bien comme le Sacrifice que comme Viṣṇu Nārāyaṇa[1], celui qui contient en lui toutes les créatures. On peut donc déjà soupçonner que Rudra lui-même, dans sa fonction de destructeur du cosmos, ne perd pas son caractère de dieu du *yoga* et de la délivrance, de même que Brahmā garde sa dualité : Veda et Absolu des renonçants[2].

Ce qui pourrait alors signifier ceci : le dieu *yogin* de la *bhakti*, qui donne le salut à ses dévots, reprend à son compte, dans le processus d'émanation du cosmos, les deux dimensions de l'orthodoxie brahmanique : sacrifice et renoncement spécifique du brâhmane, *sannyāsa*. Le niveau de la cosmogonie seconde et de la phase symétrique de résorption cosmique devrait alors nous permettre de les retrouver sous une forme ou sous une autre. Jusqu'à présent, nous avions pu éviter de donner une expression spatiale à l'émanation cosmique. Maintenant que notre monde est en cause, cela n'est plus possible et la structure temporelle du *kalpa* fait apparaître aussi une structure cosmologique complexe. Mais, puisqu'il s'agit d'articuler sacrifice et délivrance, on peut deviner que celle-ci apparaîtra surtout dans la phase d'involution, lorsque le cosmos doit faire une place différente à ce qui doit renaître et à ce qui est délivré. Nous pouvons désormais lire presque en clair l'aventure du cosmos, dans le double récit que nous proposent les Purāṇa de la cosmogonie seconde et de la résorption correspondante.

On part d'un état chaotique : c'est un unique océan dans

1. Ci-dessus, p. 91 et 97.
2. Ci-dessus, p. 62.

lequel se trouve immergée la terre, et sur lequel Nārāyaṇa dort d'un « sommeil yogique ». Celui-ci est décrit avec les termes mêmes de l'hymne X 90 du Ṛg-veda qui s'appliquent au *Puruṣa*-Sacrifice. Il s'éveille sous la poussée de son *sattva*, c'est-à-dire probablement des êtres qui sont en lui et dont le moment est venu de renaître. Eveillé, il est Brahmā. Celui-ci, pour se mouvoir devient Vāyu, l'Air, le Vent, mais aussi et surtout le Souffle vital, puis il se transforme en sanglier pour aller chercher la terre au fond de l'eau : vieux thème des Brāhmaṇa réemployé ici avec une précision qui ne laisse rien à désirer. Il est en effet le *yajña-varāha*, le Sanglier-Sacrifice, dont les parties du corps sont identifiées avec différents aspects ou instruments du rite sacrificiel. Repêchant la terre de ses crocs, il la rétablit sur ses bases. A partir de là, Brahmā va créer successivement plantes, animaux, dieux et hommes. Mais il commence par créer l'Ignorance — *avidyā*. Autrement dit le Veda, le Savoir qui est à l'origine de tout, s'oppose l'*avidyā* pour créer. Nous nous trouvons devant la même difficulté logique qu'au début de la cosmogonie première, où nous ne comprenons pas pourquoi le suprême *yogin* doit émettre le cosmos qu'il porte en lui pour permettre aux créatures d'être délivrées, c'est-à-dire de retourner en lui où elles se trouvent déjà. Ici c'est Brahmā qui recrée la terre par le Sacrifice et doit aveugler la création pour lui permettre d'exister et de chercher la science de la délivrance par le sacrifice.

Ce but du Créateur apparaît en effet clairement dans l'ordre même d'émission des créatures. La hiérarchie n'est pas celle qu'on attend, puisqu'elle aboutit aux hommes, alors que les dieux, habitants du ciel, leur sont supérieurs. Brahmā, le dieu rājasique du Veda, se retrouve tout naturellement dans les hommes, ces êtres rājasiques qui, sous l'aiguillon de la douleur (qui inclut le désir à satisfaire), vont agir, pratiquer les rites et chercher la délivrance. La terre des hommes est bien, comme on le savait déjà, la terre des actes, la terre des rites — *karma-bhūmi* —, et c'est là que se joue le sort du cosmos[1].

1. Il y a une affabulation épique différente mais de même signification (*Mahābhārata* III 272, 35 sq.) : Nārāyaṇa dort sur le serpent Śeṣa, lui-même lové sur l'océan cosmique. Quand il s'éveille, sa seule pensée fait surgir un lotus de son nombril, qui éclôt en découvrant Brahmā au quadruple visage, assis en son centre. Le serpent Śeṣa — « Reste » — évoque très évidemment le « reste » fécond du sacrifice qui doit nourrir les êtres dharmiques. Śeṣa est ici lui-même le chaos originel, qui fait présumer un sacrifice préalable : la résorption cosmique.

Toute cette construction, mise en place par les théologiens de la *bhakti*, aboutit — de notre misérable point de vue d'Occidentaux — à un résultat paradoxal. La dévotion au dieu suprême, qui dépasse infiniment les mérites engendrés par les rites et devrait donc les rendre caducs, rehausse en fait la valeur du sacrifice en changeant sa finalité. Le Vedānta śaṅkarien, par exemple, dira que l'Ignorance engendre les rites ; les Purāṇa font au contraire précéder l'Ignorance par le Sacrifice. Le sacrifice se trouve ainsi directement ordonné à la délivrance : le Sanglier-Sacrifice est une forme de Brahmā qui n'est lui-même que Nārāyaṇa, éveillé de son sommeil yogique. Aussi bien les nourritures offertes aux dieux du ciel dans le sacrifice sont-elles désormais offertes au suprême Viṣṇu, comme nous l'affirme le *Mahābhārata* (XII 340, 98-100) : c'est lui qui en reçoit la première part tout en étant adonné au *yoga*. Il est assez évident que l'on a ici le résultat théorique de tous les efforts d'intégration réciproque du sacrifice et du renoncement ; mais on ne saurait oublier que celui-ci est rendu possible par la transformation du dieu du *yogin* en dieu de *bhakti*, dieu de la dévotion et du salut universel. C'est le cosmos entier qui semble pris dans le double mouvement du rite et du renoncement, du renoncement à l'intérieur du rite. Il est impossible que cette synthèse au plan théorique laisse subsister, dans la pratique, aussi bien le *yoga* que le sacrifice, tels qu'ils sont donnés au départ dans leur spécificité antinomique. Le fait, en particulier, que le Sacrifice précède l'Ignorance dans l'ordre d'émission, implique une promotion et une généralisation du sacrifice, où le rite proprement dit est le symbole même de toute activité — peut-être faudra-t-il dire : où toute activité est transformée en rite sacrificiel[1].

Le récit de la résorption cosmique à la fin d'une journée de Brahmā ne laisse aucun doute : la destruction périodique du monde est un acte de délivrance, accompli pour une multitude d'êtres qui l'ont mérité, et qui fera subsister ce qui, au contraire, doit renaître. De même que le *yogin* humain est projeté dans le *yogin* cosmique, de même la délivrance des créatures n'est plus un processus individuel mais un mouvement du cosmos tout

1. En tout cas, ce n'est pas l'évolution sémantique du terme *karman* qui nous empêchera d'arriver à cette conclusion, puisque, d'acte rituel, il en est arrivé à signifier « travail » dans l'usage moderne (hindī : *kām*).

entier, et un mouvement régulier, une respiration yogique de Nārāyaṇa.

Le cataclysme s'annonce par une sécheresse prolongée qui bientôt laisse la place à un incendie cosmique. La forme de la divinité qui préside à toute cette phase de mort est, comme on peut s'y attendre, Rudra, désigné aussi comme « Feu du Temps », « Feu destructeur », ou Rudra-Feu-du-Temps — *Kālāgnirudra*. Il se sert du soleil pour embraser l'univers, ou prend peut-être lui-même la forme du soleil, d'un soleil monstrueux qui se multiplie par sept pour incendier le monde. Le feu détruit d'ailleurs uniquement le « triple monde », c'est-à-dire l'ensemble à l'intérieur duquel fonctionnent le système sacrificiel et le *dharma* : régions infernales, terre et ciel. Toutes les créatures qui se trouvent alors sur terre ou dans les régions infernales sont brûlées, tandis que leur *ātman* peut gagner une couche supérieure du cosmos, un « monde » — *loka* — d'où il renaîtra le moment venu. Les habitants du ciel, au contraire, dieux et hommes de bien qui ont mérité ce séjour, quittent leurs demeures quand la chaleur de l'incendie commence à monter jusqu'à eux, et s'élèvent progressivement jusqu'au monde supérieur, le *Brahma-loka*, d'où ils ne renaîtront plus. Ils y attendront dans la béatitude et « l'égalité avec le *Brahman* » la fin d'une vie de Brahmā, pour monter enfin jusqu'au *Puruṣa* suprême au moment de la grande résorption.

Le *Brahma-loka* est ainsi la sphère supérieure, ou l'enveloppe la plus externe, à l'intérieur du *brahmāṇḍa*, si nous nous référons au récit de la cosmogonie première, à l'intérieur de Nārāyaṇa, Viṣṇu couché sur l'océan cosmique et dormant d'un sommeil yogique, selon le récit de la cosmogonie seconde. Entre le ciel — qui sera englobé, mais vide de ses habitants, dans l'incendie cosmique — et le *Brahma-loka*, il y a trois autres sphères à franchir. Les âmes qui doivent renaître s'arrêtent à la seconde des trois[1]. Que peut signifier l'ascension des délivrés jusqu'au *Brahma-loka*, sinon la mise en scène mythique de la délivrance telle que la conçoivent les Upaniṣad anciennes ? C'est l'ensemble des délivrés qui accèdent, dans le *Brahma-loka*, à « l'égalité avec le *Brahman* », c'est-à-dire à l'identité avec le *Brahman*. L'identité rigoureuse de l'*ātman-Brahman* est décrite en termes

1. Pour une étude plus détaillée, voir *Etudes de mythologie hindoue*, III.

de société humaine, où tous les *ātman* sont égaux entre eux et avec le *Brahman*, sans souverain : situation qui évoque celle des brâhmanes entre eux sur terre, ou du moins chaque sous-caste de brâhmanes ; l'identité ontologique est transposée en identité de statut. D'autre part, ce séjour dans le *Brahma-loka* est bienheureux, si parfait qu'on ne comprend pas très bien pourquoi la grande résorption de la fin d'une vie de Brahmā doit obliger ces délivrés à monter jusqu'au *Puruṣa* suprême. Aussi bien cette dernière étape de leur odyssée ne fait-elle plus l'objet que d'une brève mention, comme pour mémoire, sans aucune description. On sait seulement que l'état final est celui d'une fusion totale avec l'*Ātman* suprême. Rien non plus, sinon le terme même de l'aventure, n'indique que c'est un dieu de *bhakti* qui les accueille alors en son sein, et non l'impersonnel *Brahman* des Upaniṣad.

En fait, tout se joue au niveau du *svarga* : le ciel, le séjour des dieux védiques et la récompense promise aux antiques sacrifiants, est devenu une étape obligatoire sur la route de la délivrance. On n'a plus l' « ou bien ou bien » des constructions orthodoxes : sans doute, à l'ancienne manière, la vie céleste reste une des renaissances possibles, et désirées, à l'intérieur du *saṃsāra*, du « flux » des renaissances ; mais le séjour dans le ciel au moment d'une résorption cosmique devient l'assurance de la délivrance. Il ne semble plus y avoir d'autre possibilité de délivrance que celle-là. Bien entendu, on peut imaginer que les renonçants accèdent au ciel après leur mort terrestre, pour y rester jusqu'à la prochaine résorption, mais rien de tel n'est affirmé. En revanche, il est dit explicitement que tous ceux qui se trouvent au ciel au moment fatidique, « deux-fois-nés » *et* leur entourage, ascètes et dieux, prennent le chemin du *Brahma-loka*. Il n'y a donc plus de privilège spécial reconnu au renoncement dans l'obtention de la délivrance.

Il semble bien que le monde du *dharma* lui-même soit affecté d'une signification nouvelle dans l'édifice mis en place par la *bhakti*, et c'est sans doute là que la *bhakti* proprement dite joue un rôle décisif. Non seulement le *dharma* semble maintenant ordonné à la délivrance, mais sa notion même est considérablement élargie : si les « deux-fois-nés » gardent bien toute leur importance dans le monde du *dharma*, ils n'y sont plus seuls. Tous ceux qui, autour d'eux, jouent leur rôle de serviteurs des

varṇa supérieurs, à leur place subordonnée et dans leur fonction propre, se trouvent par là même intégrés à la sphère dharmique, et leur sort après la mort est le même que celui des hautes castes. Ils ont droit au ciel et, le moment propice venu, à la délivrance dans le *Brahma-loka*, puis dans l'*Ātman* suprême[1]. L'universalité du salut par la *bhakti* se fait donc jour dans deux directions : elle concerne ceux qui restent dans le monde autant que les renonçants et, parmi eux, elle s'adresse à toutes les catégories sociales, celles qui ont directement part aux rites et les autres — pourvu que l'ordre dharmique soit préservé. Ainsi la résorption cosmique fait bien apparaître les mêmes valeurs que l'émission : sacrifice et *yoga*, mais au prix d'une double généralisation. Tout se passe comme si, désormais, le *yoga* et le sacrifice concernaient l'ensemble de la société humaine, quel que soit le mode de vie de chaque individu. Cette généralisation s'accompagne de la disparition d'une délivrance proprement individuelle et fait place à un processus collectif et même cosmique de libération. L'individualité du renonçant se trouve réabsorbée dans la société dharmique[2].

Cependant, le drame cosmique ne nous a pas encore livré tout son sens : l'incendie qui en forme la première partie évoque de gigantesques funérailles[3] qui sont elles-mêmes un sacrifice cosmique, à l'instar des funérailles humaines[4]. Quand tout est consumé, il ne « reste » plus du « triple monde » qu'une boule incandescente, qui évoque le feu sacrificiel humain, conservé à l'état latent dans de la bouse de vache. Puis, c'est le déluge. Tout se trouve submergé par l' « unique océan », dans la nuit cosmique, tandis que Nārāyaṇa dort, portant en lui toutes les créatures... Nouvelle évocation des funérailles humaines, où les

1. Ce niveau ultime est celui que la *bhakti* représente aussi mythiquement comme un « paradis » de Viṣṇu ou de Śiva suivant le cas, Vaikuṇṭha ou Kailāśa.

2. Qu'il soit bien clair que cette construction épico-purāṇique, qui a formé la conscience hindoue jusqu'à nos jours, laisse subsister des conceptions « orthodoxes », où le renonçant garde sa place à part. Ces idées sont si peu exclues, en pratique, par la conscience collective hindoue que le personnage du religieux est resté le symbole des valeurs ultimes, celui par qui l'idéal du renoncement rayonne jusqu'à l'homme ordinaire.

3. Ce que confirme en particulier la description de l'ascension des délivrés vers le *Brahma-loka*, dont la structure correspond à celle des rites funéraires qui transforment progressivement le mort en ancêtre, ou à l'équivalent de ces rites dans le cas d'un renonçant : en particulier, le renonçant n'est pas incinéré mais inhumé ; or les délivrés du *svarga* sont les seuls à échapper à l'incendie cosmique, tandis que les autres créatures sont brûlées.

4. Ci-dessus, p. 38.

cendres sont ramassées et jetées — au moins idéalement — dans l'eau du Gange. Cette immersion est la promesse d'heureuses renaissances. L'holocauste du « triple monde », si monstrueux soit-il, n'est pas une pure négation. Le germe des périodes futures du monde est préservé, en même temps que les délivrés peuvent échapper au cycle sans fin.

D'autre part, ce sacrifice fécond est aussi un acte de *yoga* de la divinité. En effet, le Rudra védique est devenu le grand *yogin*, et il ne fait pas de doute que la destruction du monde, assortie de l'ascension des *ātman*, est encore une transposition mythique de l'acte par lequel le *yogin* se détourne du monde extérieur pour se concentrer sur lui-même. Elle est l'équivalent, dans la cosmogonie seconde, de la résorption correspondant à la cosmogonie première : or cette résorption dans la forme suprême du *Puruṣa* était bien la reprise, au plan cosmique, de l'ascension mystique du *yogin* de la *Kaṭha-upaniṣad* vers Viṣṇu. Nārāyaṇa n'est que la forme recueillie en elle-même du *Puruṣa*, une fois l'incendie et l'ascension achevés ; son « sommeil » pendant la nuit cosmique prépare la nouvelle création. Au sens strict, on ne peut même pas parler d'une juxtaposition des aspects terrible (Rudra) et yogique (Nārāyaṇa) de la divinité. C'est un seul et même acte du *yoga* divin qui plonge les êtres dans la nuit cosmique, brûlant les uns, libérant les autres, sacrifiant et sauvant. Le dieu *yogin* se fait « sacrifiant » pour sauver ; il est même sacrifiant et bourreau à la fois, prenant le triple monde comme victime pour en sauver quelques habitants[1].

Nous sommes loin de la dichotomie pureté et non-violence du brâhmane / violence du *kṣatriya*. Si, sur terre, l'opposition subsiste entre les *dharma* propres aux deux *varṇa* supérieurs et, éventuellement, entre les renonçants et les hommes vivant dans le siècle, il n'en est plus de même au sein de la divinité, qui donne à la violence une signification salvatrice sans être elle-même affectée par le drame qu'elle déchaîne. Rien que de traditionnel dans l'idée que la violence est légitime dans le sacrifice. Mais comment justifier l'idée que le dieu *yogin* se fait lui-même sacrifiant dans un sacrifice monstrueux ? Comment Rudra a-t-il pu développer ses potentialités les plus dangereuses à l'intérieur même de son *yoga*, réconciliant ainsi d'une certaine

1. Mais les autres sont destinés à renaître.

manière le monde du sacrifice et celui du renoncement ? C'est précisément le personnage védique de Rudra qui montre la logique de cette transformation : personnifiant ce que le sacrifice avait d'impur et de dangereux par ses aspects destructeurs, il se situait à l'extérieur du monde sacrificiel pour le menacer dans son existence[1]. Mais c'était aussi cette situation d'étranger au sacrifice qui pouvait faire de Rudra-Śiva le dieu du *yogin*. L'ambiguïté du personnage, cependant, a servi une nécessité du mythe, elle ne l'a pas créée. Ce qui reste à comprendre, c'est comment le dieu *yogin* sacrifie — et de la façon la plus terrible qui soit, en mettant fin précisément à tous les rites sacrificiels particuliers —, tout en restant un renonçant[2]. Nous sommes renvoyés, d'une autre manière, au problème soulevé par la mise en scène de la délivrance collective : il faut répéter que le sacrifice n'est plus étranger à la délivrance, qu'il doit donc avoir en lui quelque chose du renoncement, de même que le renoncement, sous sa forme yogique, semble désormais intégrer le sacrifice. Le sacrifice lui-même déborde le rite étroitement codifié pour étendre ses bienfaits à ceux qui en sont exclus par naissance. Le sacrifice effroyable de Rudra, par son aspect total et cruel à la fois, indique bien ce caractère englobant, où l'exigence brahmanique de pureté passe à l'arrière-plan, où il n'est même plus question de réduire au minimum l'aspect meurtrier et sanglant de l'acte sacrificiel.

Il est inconcevable qu'une telle mise en scène de la destruction du cosmos par la divinité laisse intact l'idéal « orthodoxe » de l'action humaine.

1. Le mythe épico-purāṇique de la destruction du sacrifice de Dakṣa se situe très précisément dans cette ligne. Voir différentes versions du récit dans J. Muir, *Original Sanskrit Texts*, IV, pp. 372 sq. Rudra détruit le sacrifice de Dakṣa parce qu'il en est le seul dieu exclu. C'est très nettement la reprise, dans l'hindouisme, du mythe védique de Rudra-Paśupati (ci-dessus, pp. 93 sq.), mais cette fois, la destruction du sacrifice est accomplie réellement. L'imagination mythique actualise ce qui restait potentiel dans la littérature védique, mais elle garde la signification originelle du dieu, sans faire apparaître son caractère de *yogin*.

2. On n'oublie pas pour autant le Śiva Paśupati des śivaïtes du sud de l'Inde, le Śiva d'une *bhakti* sectaire, où le dieu aime ses *paśu*, ses dévots, les protège et les libère. Le Śaivasiddhānta n'emprunte pas ses fondements théoriques aux mythes purāṇiques. Mais, de toute manière, la catastrophe cosmique décrite par les Purāṇa n'est pas ressentie comme un acte de cruauté divine.

C / *L'avatāra de Viṣṇu, modèle de l'homme*

Le *kalpa*, jour de Brahmā, est encore une unité temporelle très éloignée du temps humain. Il est mesuré par des unités plus petites et d'organisation plus complexe. Jusqu'ici, chaque période, vie ou jour de Brahmā, représente un temps de déploiement cosmique auquel succède une résorption ou une nuit, les mêmes *kalpa* revenant au cours de vies de Brahmā sans cesse recommencées. Le *kalpa* à son tour se divise en mille périodes composées chacune d'une série de quatre *yuga*. Chacune de ces mille périodes est un « grand *yuga* » ou un *yuga* divin ; elles sont encore égales entre elles. Il n'en est plus de même des quatre *yuga* qui se succèdent par ordre de durée décroissante, à mesure que l'on passe du *yuga* le plus parfait au plus mauvais, celui où nous vivons. On les mesure en années des dieux (les dieux des sacrifices védiques), lesquelles sont elles-mêmes mesurées en années humaines ; une année humaine est un jour des dieux, ce qui fait qu'une année divine vaut 360 années humaines. Nous rejoignons ainsi un temps humain, point de départ de l'organisation du calendrier cosmique[1].

Au « grand *kalpa* » (= une vie de Brahmā) et au *kalpa* correspondaient deux niveaux de la divinité, respectivement sa forme suprême non manifestée et la *Trimūrti*. Au *yuga*, on fait correspondre un troisième niveau, celui où la divinité suprême apparaît sur terre pour restaurer le *dharma* : il s'agit bien du dieu de *bhakti*, et plus particulièrement alors de Viṣṇu. Quoique *yogin* au niveau suprême, ainsi que pendant la nuit cosmique entre deux *kalpa* sous la forme de Nārāyaṇa, il reste, conformément à sa notion védique, lié aux valeurs sacrificielles. Quand celles-ci déclinent sur terre et que le *dharma* se trouve ainsi

1. Le *yuga* le plus parfait compte 4 000 années divines, encadrées par deux « crépuscules » de 400 ans chacun, le moins parfait en a 1 000, avec deux « crépuscules » de 100 années divines chacun. Un « grand *yuga* » forme un total de 12 000 années divines, en additionnant *yuga* et crépuscules. Les crépuscules semblent être l'équivalent atténué des résorptions cosmiques. On ne tient pas compte ici d'une autre division du temps, les « périodes de Manu », présidées chacune par un Manu, sorte d'homme primordial, à la fois géniteur de l'humanité, premier sacrifiant et premier législateur. Il s'agissait de faire entrer ce thème mythique dans la structure temporelle, mais l'insertion est cette fois franchement maladroite, puisque les quatorze « périodes de Manu » qui forment un *kalpa*, calculées en « grands *yuga* », laissent un reste, empêchant l'ajustement de ce cycle intermédiaire dans un cycle plus grand. Cependant, on sait de ces périodes qu'elles ont chacune leurs dieux du sacrifice et qu'elles sont encore séparées par une nuit cosmique.

endommagé, Viṣṇu « descend » — *avatarati* —, souvent sous une forme guerrière, pour perdre les méchants, sauver les bons et remettre en honneur les Veda, le respect dû aux brâhmanes et aux vaches, etc.[1]. Kṛṣṇa l'exprime clairement dans la *Bhagavad-gītā* (IV 6-8) :

« Quoique je sois non né, Ātman impérissable, quoique je sois le Seigneur des êtres, je viens habiter ma propre Nature originelle et nais par mon propre pouvoir d'illusion. Chaque fois que le *dharma* s'affaiblit et que l'*a-dharma* se redresse, je me crée (lit. « je m'émets ») moi-même. Pour sauver les bons et détruire les méchants, afin de rétablir le *dharma*, je nais de *yuga* en *yuga*. »

Le langage est connu : le Seigneur suprême de la *bhakti* s'engage dans sa Nature originelle, non plus pour « émettre les mondes », mais pour s'émettre lui-même dans un monde en perdition, qu'il faut empêcher d'aller à sa perte totale. A ce niveau en effet, ce n'est pas le rythme de la vie yogique du dieu qui met le cosmos en péril, mais l'action désordonnée de l'homme. L'*avatāra* intervient donc dans la vie des hommes pour en redresser le cours et permettre à un nouveau *yuga* de repartir. Ces nouvelles unités de temps ne concernent plus la totalité du cosmos, mais seulement le « triple monde » — *trailokya* —, enfers, terre et ciel, qui délimite la sphère des renaissances.

C'est ainsi que les *avatāra* classiques les plus importants[2] sont situés aux points critiques que forment les « crépuscules » entre les *yuga* du « grand *yuga* » où nous vivons : Narasiṃha apparaît à la jonction du premier et du second, Paraśurāma entre le second et le troisième[3], Kṛṣṇa entre le troisième et le dernier. Enfin, Kalkin, l'*avatāra* à venir, paraîtra à la fin du Kali-yuga pour restaurer tout le *dharma* et assurer le passage au premier *yuga* d'un nouveau « grand *yuga* ».

La théorie de l'*avatāra* est mise en œuvre principalement dans le *Mahābhārata*. Il est frappant cependant que l'épopée ne soit pas, à titre principal, la geste de Kṛṣṇa, mais celle des

1. Les aspects théologiques et cultuels de la doctrine de l'*avatāra* seront développés dans la suite (à paraître) des *Etudes de mythologie hindoue*. On considérera principalement ici ses implications relatives à l'action humaine.

2. Les *avatāra* les plus importants sont en fait ceux que l'on connaît depuis des siècles et maintenant encore comme grands dieux de culte liés à des régions déterminées de l'Inde.

3. En réalité, il y a concurrence, à cette « date », entre Paraśurāma et le Rāma du *Rāmāyaṇa*.

cinq frères Pāṇḍava, parmi lesquels se trouve Arjuna, l'ami inséparable de Kṛṣṇa, l'incarnation de Nara (= l'homme par excellence), tandis que Kṛṣṇa est celle de Nārāyaṇa (= le *Puruṣa* suprême). Arjuna est sans doute le héros central de l'épopée, comme sa place médiane parmi les cinq frères tendrait à le montrer. C'est lui, plus que l'aîné Yudhiṣṭhira, qui fait l'objet des attentions de Kṛṣṇa : celui-ci lui donne sa sœur en mariage en signe d'alliance indéfectible ; il devient le « cocher » de son char dans la grande bataille — dont toute la responsabilité repose sur les épaules d'Arjuna, comme Yudhiṣṭhira et Draupadī l'affirment volontiers. « Cocher », cela signifie « guide » et « maître », autant que « conducteur de chevaux » dans ce contexte. C'est ce qui nous vaut le poème célèbre de la *Bhagavad-gītā* que l'on s'étonne à tort de voir enchâssé dans l'épopée au moment même où les deux armées sont en présence et où l'affrontement va commencer. Peu importe en effet l'invraisemblance historique. Il est au contraire d'une profonde logique que ce soit au seuil du combat que le prince Arjuna reçoive l'enseignement de Kṛṣṇa : le champ de bataille est le « champ du *dharma* », où l'on va s'entre-tuer pour la victoire du *dharma*, et l'*avatāra* se propose en modèle à un Arjuna hésitant devant le carnage qui s'annonce.

Avant d'aborder le contenu de cet enseignement, il n'est sans doute pas inutile de faire retour au problème que nous posions au départ, et qui n'a d'ailleurs cessé d'affleurer. L'idéal orthodoxe que nous proposent l'ensemble de la Révélation et ses prolongements dans la Tradition est double : une vie d'homme dans le monde tout ordonnée autour du sacrifice et du *dharma* s'oppose à — ou s'achève en — une vie de renonçant, où l'adieu à la société s'exprime d'abord par l'abandon des sacrifices. Une double conviction préside à cet idéal : d'une part, la vie dans le monde ne va pas sans un minimum de « violence ». Impossible de vivre sans se défendre contre les méchants, contre les ennemis du royaume si l'on est roi, sans faire mal, même involontairement, à des créatures plus humbles. Tout ce qui implique la mort d'une créature ou le simple désir de la tuer[1] est une cause de souillure. Une des activités nécessaires à la prospérité individuelle et

1. *Hiṃsā* signifie littéralement « désir de tuer », mais il n'est pas sûr que la connotation volontaire soit sensible à l'hindou orthodoxe, puisqu'un meurtre involontaire est une souillure tout autant que le simple désir de tuer. On va voir que la *bhakti* propose de son côté une distinction différente.

générale de cette vie est le sacrifice qui, par définition, implique une certaine violence. Mais, parce que le sacrifice est une violence indispensable pour nourrir les dieux et préserver ainsi l'existence du « triple monde »[1], la théorie du sacrifice prévient cette difficulté en abolissant la violence de la violence à l'intérieur du rite. D'autre part, le renonçant condamne le sacrifice, non à cause de la violence qu'il implique, mais à cause des désirs variés qui l'utilisent comme moyen et qui attachent l'individu à l'existence. Le sacrifice produit des « fruits » qui déterminent les renaissances à venir. Même s'il est fait par pure obligation et sans désir d'un fruit, il implique au moins le désir d'éviter le malheur, la mort prématurée que la négligence des rites pourrait entraîner. De toute manière, il trahit un attachement à la vie et se situe ainsi à l'opposé de la délivrance des renaissances. Le renonçant, en abandonnant le sacrifice, renonce en réalité au droit de renaître et cherche la délivrance. Du même coup, il doit être plus méticuleux que l'homme dans le monde sur le chapitre de la violence, car il n'a plus les rites — au moins théoriquement — pour le préserver de la souillure.

Cependant, vie dans le monde et renoncement ne cessent de réagir l'une sur l'autre dès le début, puisqu'ils sont proposés plus particulièrement aux mêmes hommes, membres des *varṇa* supérieurs. C'est ainsi que le brâhmane, parce qu'il est au sommet de la hiérarchie, est celui qui se sent le plus proche du renonçant — qu'il juge supérieur à lui —, et qu'il intègre autant que possible ses valeurs dans sa vie séculière. Ses rites s'en trouvent probablement transformés et l'on peut supposer que le développement du rituel domestique au détriment du rituel solennel a été favorisé par la recherche d'une plus grande pureté et d'une violence réduite au minimum. Mais l'intériorisation des rites a été une voie encore plus féconde, où, finalement, le renonçant s'est souvent beaucoup rapproché de la pratique de l'homme dans le monde. Corrélativement, le personnage du brâhmane se revêt idéalement des vertus et de certaines pratiques du religieux : douceur, ascèse... et c'est à lui principalement que l'on propose de terminer sa vie comme renonçant. La pensée hindoue, cependant, n'en perd pas pour autant le sens du réel, et le *kṣa-*

1. Tout le raisonnement est naturellement fait d'un point de vue « mondain ». Le désir de délivrance ne sera jamais qu'individuel, mais il importe avant tout d'assurer la bonne marche de ce monde pour l'éternité.

triya devra être d'autant plus voué aux œuvres de violence, à l'impureté qui s'y attache, qu'il doit assurer au brâhmane les moyens de mener une vie paisible selon son propre *dharma*.

La tâche de la *bhakti* est de re-travailler l'idéal orthodoxe de manière à rendre cette dichotomie acceptable, c'est-à-dire pratiquement de permettre à tous l'accès au salut, que leur propre *dharma* soit celui du brâhmane, du *kṣatriya*... ou, passant à l'autre extrémité de la hiérarchie, du *śūdra* et de l'intouchable, tout en assurant la pérennité des mondes. Les récits cosmogoniques nous ont déjà montré la présence conjuguée, au principe des mondes, du sacrifice et du renoncement sous la forme du *yoga*. Le mythe de la dissolution du monde par incendie et déluge, qu'accompagnent la libération de ceux qui sont promis à la délivrance et la mise en réserve de ceux qui doivent renaître, rapproche dans la divinité jusqu'à les identifier l'activité sacrificielle et le *yoga*. Il s'agit d'ailleurs d'une activité sacrificielle bien particulière, accomplie par celui dont le rapport aux rites a toujours été négatif, et le sacrifice cosmique est une monstruosité, où la transposition du rituel sacrificiel des funérailles est toute symbolique.

Quoi qu'il en soit, il s'agit là d'un effort pour intégrer la violence sous une forme agrandie, qui puisse justifier toute autre forme de violence. Au lieu de chercher à minimiser la part de la violence (dans laquelle il faut inclure tous les facteurs qui lui sont liés : mensonge, ruse...), ce qui serait hypocrite puisqu'on la sait inévitable, il vaut mieux la faire apparaître dans toute son horreur et trouver le moyen de l'intégrer telle quelle. Ce que le récit de la fin des mondes ne nous donnait qu'en symbole, l'*avatāra* vient nous le dire en clair.

C'est dans ce contexte qu'il faut aborder la *Bhagavad-gītā* — et même l'ensemble de l'épopée —, si l'on veut comprendre la double généralisation qu'elle nous propose, celle du *yoga* et celle du sacrifice. Pour nous en tenir d'abord au texte de la *Gītā*, on peut distribuer selon trois grands axes son enseignement. Pour répondre aux répugnances d'Arjuna devant la bataille fratricide qui s'engage[1], Kṛṣṇa lui fait pour commencer un cours

1. On notera que, de même que la catastrophe cosmique donne une image monstrueuse du sacrifice nécessaire, ici la guerre qui s'engage pour le *dharma* est présentée sous un aspect psychologiquement insoutenable, spécialement dans le contexte indien : les cousins en ligne paternelle qu'on va tuer sont comme des frères,

de métaphysique sur les apparences et la réalité : la pitié — dont Arjuna se sent envahi — n'est pas de mise, elle n'est que lâcheté à cette heure :

« Les sages ne s'apitoient ni sur qui meurt ni sur qui vit » (*BhG.* II 11, trad. E. Senart).

Tout le visible, corps vivants, êtres actuellement présents, est du transitoire ; tout cela est promis à la mort de toute manière ; mais cette enveloppe corporelle une fois détruite, la partie immortelle en retrouvera une autre. Quoi que nous fassions, donc, l' « âme » demeure et tout le reste passe. Le cycle des renaissances est l'assurance même que l'être véritable n'est pas cette réalité que nous voyons, mais bien le principe caché qui anime les formes sensibles variées et successives.

« Pas d'existence pour le néant, pas de destruction pour l'être... Les corps finissent ; l'âme qui s'y enveloppe est éternelle, indestructible, infinie. Combats donc, ô Bhārata ! » (II 16 *a*, 18).

Alors que la métaphysique de la *Gītā* s'inscrit expressément dans la perspective dualiste du Sāṃkhya, l'enseignement orienté vers la pratique qui en découle pourrait aussi bien venir du Vedānta moniste : la réalité sensible n'est pas le Réel, le Réel ne peut être qu'éternel et immuable. Nous savons en effet que le *Puruṣa* suprême, lorsqu'il s'oppose la Nature originelle pour s'engager dans la manifestation, reste en même temps d'une certaine manière lui-même : le *yogin* humain qui retourne au niveau de la conscience ordinaire après une période de concentration mystique n'est pas le même homme qu'avant toute expérience yogique. Il demeure un *yogin*, même lorsqu'il paraît agir comme les autres hommes. Il n'est pas engagé dans la réalité quotidienne avec tout lui-même. C'est ce recul pris par rapport à la vie ordinaire qui permet à Kṛṣṇa d'opposer le Réel au phénomène transitoire. Mais on ne peut oublier que ce discours s'adresse à un *kṣatriya*, au seuil d'une bataille qu'il s'agit de justifier. Le même enseignement, donné à un brâhmane,

le grand-oncle paternel Bhīṣma qui va être un moment leur général en chef est comme le grand-père des Pāṇḍava et de leurs adversaires (ils l'appellent effectivement « grand-père »), et leur *guru* commun, Droṇa, va succéder à Bhīṣma comme général des cousins ennemis. Karṇa est leur frère utérin, etc. (*BhG.* I 26). Les valeurs les plus sacrées, les interdictions les plus formelles des textes de lois traditionnels vont se trouver bafouées.

incitera celui-ci à plus de pitié à l'égard des créatures qui sont prises dans les filets de l'ignorance et agissent comme si la réalité sensible était toute la réalité. La distinction des deux plans laisse subsister intact le *dharma* propre à chaque *varṇa*.

Le deuxième temps de la démonstration de Kṛṣṇa est le plus complexe ; c'est aussi celui qui nous importe le plus ici. Il s'agit d'ordonner le *dharma* du guerrier — l'un des plus « désespérés » qui soient du point de vue des valeurs brahmaniques — au salut universel. C'est sur ce point que la doctrine de l'*avatāra* prend tout son sens, puisque la divinité elle-même se fait cruelle comme le guerrier, sans cesser d'être le *Puruṣa* suprême perpétuellement délivré. Cependant, ce qui frappe tout d'abord, c'est l'aspect profondément traditionnel en son fond d'un enseignement qui vient apporter un extraordinaire élargissement aux conceptions orthodoxes. Kṛṣṇa part de la théorie du *karman* telle que l'ont élaborée les renonçants. Tout acte lie son auteur à la transmigration, parce qu'il est fait en vue d'un résultat donné, parce que l'on désire obtenir quelque chose. Le « fruit » viendra souvent « à maturité » dans une vie ultérieure, et c'est le dynamisme propre à cette maturation qui entraîne la renaissance future. Ce n'est donc pas l'acte par lui-même qui détermine les vies à venir, mais le complexe psychologique qui est cause de l'acte : l'intérêt porté aux valeurs « mondaines », le désir d'un bien « mondain » pour soi, plus fondamentalement l'égocentrisme de l'homme empirique qui ne sait pas relativiser le monde où il vit. C'est en effet une des convictions profondes de tout hindou que l'acte est pénible et que seul l'attachement à son résultat peut provoquer à agir.

Par ailleurs, on se souvient que l'acte — *karman* — est avant tout le rite, le sacrifice, et que précisément le sacrifice est lié à un « fruit » que l'on désire. Il constitue le modèle de tout acte à plus d'un titre : s'il n'échappe pas à la loi du désir, il n'en est pas moins nécessaire au maintien de l'ordre cosmique, au fonctionnement de ce cycle de la nourriture qui tient ensemble la terre, le ciel et les régions souterraines. C'est pourquoi la violence qu'implique le sacrifice n'est plus comptée comme violence pour celui qui la commet ; l'acte est toujours source d'asservissement aux renaissances, mais la mise à mort qu'il comporte n'est plus une souillure à expier. On a vu comment le maître de maison, pour qui tout acte de la vie domestique

entraîne infailliblement une certaine violence, est purifié par la pratique des cinq « grands sacrifices »[1]. Non seulement le sacrifice efface le caractère violent du meurtre rituel, mais il contribue à laver toute souillure causée par la violence.

Enfin — et là-dessus la doctrine de Kṛṣṇa s'oppose radicalement à celle du renonçant intégral —, il est impossible de rester sans agir. Toute vie implique activité : n'a-t-on pas vu d'ailleurs une des formes intériorisées du sacrifice prendre la respiration et la parole comme actes sacrificiels ? On offre la parole dans le souffle et le souffle dans la parole[2]. C'est la condition même de l'être engagé dans la vie empirique :

« Il ne suffit pas de s'abstenir d'action pour se libérer de l'acte ; le renoncement aux actes — *sannyasana* — seul ne mène pas à la perfection. Jamais personne ne saurait un seul instant demeurer entièrement inactif ; sans le vouloir, du fait des *guṇa* issus de la Nature originelle[3], chacun est condamné à l'action » (III 4-5, trad. E. Senart légèrement modifiée).

Aussi bien faut-il voir les actes dans cette perspective :

« Les actes procèdent uniquement des *guṇa* du monde sensible. Si l'homme s'imagine en être l'agent, c'est qu'il est égaré par la conscience personnelle — *ahaṃkāra* — » (III 27, trad. E. Senart).

On en revient toujours au même point : il y a un rapport empirique de l'acte à l'*ego* qu'il faut redresser par une connaissance exacte et par la pratique du *yoga*, source de détachement. C'est là qu'est la solution proposée par Kṛṣṇa. Un acte détaché de tout intérêt pour son fruit n'aliène pas son auteur ; bien au contraire, il le met sur la voie du salut :

« Celui qui, sans se soucier du fruit des actes, accomplit les actes prescrits, c'est celui-là, non celui qui n'a plus de feu sacrificiel ni de rite, qui est un renonçant — *sannyāsin* —, un *yogin*. Ce que l'on appelle renoncement n'est, sache-le bien, ô Pāṇḍava, rien autre que le *yoga* ; car on ne peut être un *yogin* sans avoir renoncé au désir » (VI 1-2, trad. E. Senart légèrement modifiée).

Il apparaît immédiatement que Kṛṣṇa, prêchant l'acte, prêche avant tout le sacrifice, type même de l'acte « prescrit »,

1. Ci-dessus, pp. 41 sq.
2. Ci-dessus, pp. 67-68.
3. Ci-dessus, p. 110.

et qu'il place renoncement et *yoga* au cœur même du sacrifice : le *yoga* est le renoncement intériorisé qui laisse disponible pour tout ce qui est à faire et se détourne du *sannyāsa* institutionnel[1] :

« Pour qui, affranchi de tout attachement, délivré, la pensée solidement assise dans la vérité, s'emploie aux œuvres du sacrifice, toute activité se résout en néant. L'instrument du sacrifice est Brahman ; l'offrande est Brahman ; c'est par Brahman qu'est faite l'oblation dans le feu qui, lui-même, est Brahman. Il ne peut aller qu'en Brahman, celui qui voit ainsi Brahman dans l'acte liturgique » (IV 23-24, trad. E. Senart).

Rétrospectivement, nous comprenons pourquoi il a fallu articuler plus vigoureusement les étapes yogiques de la *Kaṭha-upaniṣad* en y insérant l'*ahaṃkāra*, qui a vraisemblablement été emprunté à la tradition sannyāsique[2] : il y a un point crucial, aussi bien dans l'ascension yogique individuelle que dans l'émission cosmique hors du *Puruṣa*, et c'est le point où, dans le sens ascendant, l'*ego* est dépassé, dans le sens descendant, un *ego* cosmique est constitué. L'*ahaṃkāra* est la condition même du monde empirique ; il est indissociable de l'ignorance. Cependant la *Gītā* affirme que l'état dharmique du monde peut être maintenu sans l'*ahaṃkāra* par ceux qui ont la vraie connaissance. Le lien à l'*ego* une fois supprimé, il n'y a plus de désir possible, plus de colère, plus de passion.

C'est là précisément le troisième axe de l'enseignement de Kṛṣṇa : le seul moyen d'arriver à un complet désintéressement dans l'action, et particulièrement dans le sacrifice, c'est d'agir en *yogin* et d'avoir l'esprit fixé en Kṛṣṇa. Mais cela ne va pas de soi : le *yoga*, tout autant que le *sannyāsa*, peut impliquer l'abandon de toute activité « mondaine ». Les techniques auxquelles il a recours — et la *Gītā* les connaît (V 27, VI 11-14) — requièrent la solitude, le silence, le loisir. Cependant, il est évident qu'ici cet aspect est réduit à l'état d'exercice, que le *samādhi* — la concentration mentale la plus haute où le *yogin* a perdu conscience de lui-même comme être empirique — est un moyen destiné à créer l'état permanent où le *yogin* peut agir librement à l'extérieur sans le moindre attachement intérieur. D'autre part, alors que la *Kaṭha-upaniṣad* donnait comme but

1. Ci-dessus, pp. 61 sq.
2. Cf. Ahaṃkāra. The Ego Principle in the *Upaniṣad*.

ultime à l'ascension yogique l'accès au *Puruṣa* suprême, la *Gīta* veut que l'attention du *yogin* soit perpétuellement fixée en Dieu. Ici encore, l'accent se déplace de la technique yogique, au sens étroit du terme, vers l'état intérieur permanent que la technique permet d'acquérir. Mais le *Puruṣa* upaniṣadique n'est plus tout à fait le même non plus. Sa notion n'a guère varié si l'on en parle comme de l'Absolu, mais son rapport au *yogin* humain a changé, en même temps que celui-ci retrouve un certain poids d'humanité à l'intérieur du *yoga*. Le dieu *yogin* est en même temps et en tant que tel le Seigneur de la *bhakti*, terme du salut, comme le déclare Kṛṣṇa à plusieurs reprises :

« Ma naissance, comme mon œuvre, est divine. Qui sait cela en vérité, quand il dépouille son corps mortel, ne va pas à une nouvelle naissance, c'est à moi qu'il vient, ô Arjuna. Affranchis de la passion, de la crainte et de la colère, identifiés à moi, purifiés au feu de la connaissance, beaucoup se sont fondus en mon être. A chacun je fais sa part — *bhajāmi* — dans la mesure où il tend vers moi ; mais de toute façon, ô fils de Pṛthā, c'est dans ma voie que cheminent les hommes » (IV 9-11, trad. E. Senart).

Plus explicitement encore :

« Me reconnaissant pour l'objet du sacrifice et de l'ascèse, pour le Seigneur souverain de l'univers, l'ami de tous les êtres, il [= le sage] atteint le repos » (V 29) ; « Celui qui me voit en tout et qui voit tout en moi ne se sépare jamais de moi, et jamais je ne me sépare de lui. Celui qui, réalisant l'unité, m'adore — *bhajati* — dans tous les êtres, ce *yogin*, où qu'il se meuve, demeure en moi » (VI 30-31).

Le dieu du *yogin* est bien en même temps le dieu de la *bhakti*, de cette dévotion qui, avant d'être affective, est une attitude de reddition complète de sa pensée et de ses actes à Dieu :

« Le *yoga* est supérieur à l'ascèse, supérieur même à la connaissance ; le *yoga* est supérieur aux œuvres du sacrifice ; deviens donc un *yogin*, ô Arjuna. Mais, de tous les *yogin*, celui qui, l'âme unie à moi, m'aime — *bhajate* — dans une foi profonde, c'est lui qui est, à mes yeux, le *yogin* parfait » (VI 46-47, trad. E. Senart légèrement modifiée).

Le passage du *yoga* à la *bhakti* se présente ici comme une généralisation du *yoga*. C'est l'attitude du *yogin* toujours préoccupé de Dieu intérieurement au milieu de ses activités diverses qui fait de lui un *bhakta*. Le *yoga* n'est plus seulement une tech-

nique d'application limitée dans le temps, il n'est pas non plus une affaire de religieux qui a coupé tous ses liens avec le monde. Il est une attitude intérieure permanente et accessible à tous. C'est sur le champ de bataille qu'Arjuna doit se comporter en *yogin*, qu'il doit tuer ses ennemis, puisque tel est son *dharma*, les yeux fixés sur le Seigneur.

Mais il faut sans doute aller encore plus loin si l'on veut comprendre le discours de Kṛṣṇa à Arjuna : il ne se borne pas à enseigner avant tout le sacrifice désintéressé comme acte du parfait *yogin* accompli dans un total détachement ; il semble bien faire de tout acte un sacrifice :

« Hors ceux qui ont pour objet le sacrifice, les actes sont le lien qui enchaîne le monde ; n'agis donc, ô fils de Kuntī, qu'en dépouillant tout attachement » (III 9, trad. E. Senart).

Seuls les sacrifices répondent aux conditions que fixe Kṛṣṇa ; un *yogin* ne peut agir que par des actes sacrificiels. Rien n'est supprimé pour autant de l'idéal antique, tout est plutôt réinterprété à partir de lui :

« Jadis, après avoir, en même temps que le sacrifice, émis les créatures, Prajāpati prononça : « C'est par celui-ci que vous vous propa-
« gerez ; qu'il vous donne tout ce que vous désirerez. Par lui, satisfaites
« aux dieux et que les dieux vous satisfassent ; grâce à cette récipro-
« cité vous atteindrez le bien suprême. Satisfaits par le sacrifice,
« les dieux vous donneront les jouissances que vous souhaiterez. Qui
« jouit de leurs dons sans leur rien donner, celui-là n'est qu'un voleur.
« Les gens de bien qui se nourrissent des reliefs du sacrifice sont libres
« de toute souillure ; mais ceux-là sont des pécheurs et se nourrissent
« de péché qui cuisent des aliments à leur usage. C'est dans la nourri-
« ture que les êtres ont leur origine ; la nourriture dans la pluie, la
« pluie dans le sacrifice ; il n'est pas de sacrifice sans actes rituels » »
(III 10-14, trad. E. Senart légèrement modifiée).

Nous retrouvons ici la vision orthodoxe avec tout ce qu'elle implique de désir. Cette obligation du sacrifice s'adresse d'ailleurs tout autant à un brâhmane qu'à un *kṣatriya*, dans la mesure où il s'agit de sacrifices au sens étroit et rituel ou quasi rituel du terme.

Cependant, la suite du texte est plus topique :

« Mais l'homme qui ne met sa joie qu'en *l'ātman*, qui se rassasie de l'*ātman* et n'est pleinement satisfait qu'en l'*ātman*, celui-là n'a rien

qu'il doive faire. Nul intérêt pour lui à rien faire, à rien éviter ; de tous les êtres aucun ne saurait être pour lui un objet d'intérêt. Exécute donc toujours dans un esprit de détachement les actes qu'il faut faire ; car l'homme qui agit en complet détachement atteint le but suprême. C'est par l'acte (sacrificiel) que Janaka et tant d'autres se sont efforcés vers la perfection. Agis, toi aussi, en ayant égard uniquement à la cohésion des mondes. Tout ce que fait le chef, les autres hommes l'imitent ; la règle qu'il observe, le monde la suit. Il n'est, ô fils de Pṛthā, dans les trois mondes, rien que je sois tenu de faire, rien qui me manque, rien que j'aie à acquérir, et cependant, je demeure en action. Si je n'étais pas toujours infatigablement en action, de toutes parts, les hommes, ô fils de Pṛthā, suivraient mon exemple. Les mondes cesseraient d'exister si je n'accomplissais pas mon œuvre — *karman* ; je serais la cause de l'universelle confusion et de la fin des créatures... Abandonnant en moi toute action, l'esprit replié vers l'intérieur, affranchi d'espérance et de vues intéressées, combats sans fièvre » (III 17-24, 30, trad. E. Senart légèrement modifiée).

C'est ici au prince que Kṛṣṇa s'adresse et il se donne comme son modèle. Il est à la fois l'*avatāra* qui prêche d'exemple et le *Puruṣa* suprême sur lequel Arjuna doit fixer son esprit. L'*avatāra* vient « agir » dans le monde, il vient même provoquer la perte des méchants. Si, dans la grande bataille du *dharma*, il n'est en apparence que le guide d'Arjuna, il n'en a pas moins, depuis son enfance, tué un nombre respectable d'*asura* qui s'opposaient à lui. Il va, durant le combat qui va commencer, suggérer un mensonge qui permettra de tuer le brâhmane Droṇa, chef des armées ennemies. Il n'est certes pas un modèle de douceur, de non-violence : *kṣatriya* lui-même (« parmi les hommes, je suis le roi », X 25), son *dharma*, comme celui d'Arjuna, consiste à tuer lorsque la protection des brâhmanes, l'ordre du monde sont en jeu. Mais à cela aucune allusion n'est faite, non plus qu'à la tuerie à laquelle Arjuna va prendre part. En fait, si tout acte désintéressé est sacrifice, il n'y a plus de violence et le problème ne se pose même plus :

« Supérieur à tout sacrifice matériel est le sacrifice par la connaissance, ô toi la terreur de tes ennemis. En la connaissance, tous les sacrifices ont leur achèvement... Quand tu la posséderas, ô Pāṇḍava, tu ne tomberas plus, comme tu as fait, dans l'erreur ; par elle, tu verras tous les êtres sans exception en toi-même puis en moi » (IV, 33 35, trad. E. Senart légèrement modifiée).

Le sacrifice qui est maintenant proposé à Arjuna, s'il y voit clair, est celui de la guerre. Son erreur était de reculer devant le carnage nécessaire.

Le raisonnement de Kṛṣṇa est couronné par la vision « divine » qu'il donne de lui-même à Arjuna, sur la demande de ce dernier : il ne se borne pas à se montrer à lui comme contenant tous les mondes ; il engloutit de façon sanglante tous les guerriers destinés à mourir. Arjuna est épouvanté :

« A la vue de tes bouches aux crocs formidables, pareilles au feu cosmique qui met fin à toutes choses, je suis éperdu, je ne sais où chercher un refuge. Grâce ! ô maître des dieux en qui demeure tout l'univers. En toi se précipitent tous ces fils de Dhṛtarāṣṭra[1], avec la foule des rois, Bhīṣma, Droṇa, et aussi Karṇa, avec, encore, les chefs de nos guerriers ; ils se précipitent en hâte dans tes bouches terrifiantes aux crocs formidables ; plusieurs apparaissent suspendus, la tête écrasée, entre tes dents. Comme les flots pressés des fleuves roulent rapides vers l'océan, tels ces héros se précipitent dans tes mâchoires flamboyantes. Comme des papillons se hâtent à leur perte dans la flamme brillante, ainsi les hommes courent à leur perte en se précipitant dans tes bouches. De tes langues de flamme tu enveloppes, tu dévores avidement tous les hommes ; tes feux redoutables, ô Viṣṇu, brûlent l'univers qu'ils remplissent tout entier de leur splendeur. Révèle-moi qui tu es sous cet aspect terrible. Adoration à toi ! Grâce, ô maître des dieux ! Je souhaite te connaître ; tu es origine ; je ne comprends pas ce rôle de destructeur où je te vois. — Je suis le Temps qui, en progressant, détruit le monde ; mon rôle est de supprimer ici-bas les hommes ; quoi que tu fasses, ils cesseront quelque jour de vivre, ces guerriers rangés en ligne de bataille. Donc, lève-toi, conquiers la gloire ; triomphe de tes ennemis et jouis d'une royauté prospère. C'est moi qui, d'abord, frappe tous ces guerriers ; sois seulement, ô toi l'habile archer, l'instrument dans ma main. »

Il faut se rappeler le cadre cosmique dans lequel s'insère la guerre du *Mahābhārata* : on est à la jonction de deux *yuga*, en une période « crépusculaire » donc, où la crise du monde qui a déterminé la « descente » de Kṛṣṇa va se jouer sous forme d'une guerre. La vision d'horreur que reçoit ici Arjuna évoque celle d'une fin du monde entre deux *kalpa*, et Kṛṣṇa se nomme lui-même le Temps, assumant ainsi le rôle que Rudra ou Agni

1. Il s'agit des cousins ennemis.

tenait dans l'incendie cosmique[1]. Cet incendie était conçu comme un gigantesque sacrifice, celui de funérailles aux dimensions du monde, accompagné d'un repliement yogique de Nārāyaṇa sur lui-même où se trouvaient engloutis tous les *ātman*. Kṛṣṇa se montre ici comme le feu du Temps, feu sacrificiel effroyable s'il en fut, feu de la guerre cette fois, mais aussi divinité qui résorbe en elle les créatures : le double mouvement sacrificiel et yogique ne fait plus qu'un.

Arjuna n'est donc que l'instrument dans la main de Dieu, et son devoir de roi est de remporter la victoire[2]. Le conseil que Kṛṣṇa donne à Arjuna est digne d'un traité d'*artha*, mais désormais le prince assure son salut — le même que le brâhmane — en faisant son métier de roi. Rien n'est changé, sinon l'attitude intérieure du prince et la signification de ses actes : tout ce qu'il fait de façon désintéressée, pour l'amour de Dieu, est un sacrifice. A la généralisation du *yoga*, répond une généralisation du sacrifice : c'est ainsi que la *bhakti* assure le salut de ceux qui sont violents par devoir. Aucune trace de mauvaise conscience ou d'écartèlement dans cette solution. La hiérarchie sociale impose son cadre, le renoncement s'y insère pour la transformer de l'intérieur[3], et le monde est assuré de subsister même si le roi obtient la délivrance personnelle en régnant selon son *dharma*.

L'enseignement de la *Gītā* est parfaitement consonant avec l'ensemble de l'épopée. Il ne fait que fonder en doctrine ce qu'exprime le mythe. On n'a peut-être pas assez pris garde à ce que signifiait exactement le fait que la guerre entre les cousins y est présentée à plusieurs reprises comme un sacrifice ou avec le langage du sacrifice[4], et c'est précisément Arjuna qui en est

1. Rudra-Śiva apparaît aussi dans l'épopée précisément dans ce rôle de destructeur. Le symbolisme de la fin du *kalpa* se superpose à celui de la fin du *yuga*.

2. A noter que, dans l'épopée, ce n'est pas Arjuna qui est le roi, mais son frère aîné, Yudhiṣṭhira, fils du dieu Dharma. Maints indices cependant montrent que c'est bien Arjuna qui représente symboliquement le roi, Yudhiṣṭhira n'étant roi, au premier niveau du récit, que parce qu'il incarne la valeur englobante du *dharma* (cf. « Brâhmanes et potiers », article liminaire de l'*Annuaire de l'E.P.H.E.*, Section des Sciences religieuses, t. 79, 1971-1972, p. 44).

3. Cf. Louis DUMONT, *Homo hierarchicus*, Appendice B : « Le renoncement dans les religions de l'Inde », pp. 346-347.

4. Cf. par exemple *MhBh*. II 77, 1-10 ; III 37, 11-17 ; V 57, 26-27 et 46-47, 58, 12-14, 141, 29-36 ; VII 50, 15 ; 97, 16 ; VIII 83, 50-51, etc. En II 22, 17, Kṛṣṇa donne comme une vérité générale que les *kṣatriya* gagnent le bonheur de l'au-delà en étant « consacrés pour les sacrifices des combats ». Indication précieuse, car le *kṣatriya* apparaît ici en sa position de *yajamāna* plutôt que de victime (cf. au contraire XII 142, 26), mais en *yajamāna* qui peut officier lui-même dans le sacrifice de la guerre. D'autre part, à deux reprises (*ad* II 77, 9 et XIV 29, 18), Nīlakaṇṭha, dans son

l'acteur central. Ce dernier reçoit en particulier une « consécration » — *dīkṣā* — spéciale (III 37), en plus de celle qu'il reçoit avec ses frères de par sa vie dans la forêt, et il tient très évidemment la place du *yajamāna*, du « sacrifiant », dévolue au roi par la tradition la plus orthodoxe, mais il est le *yajamāna* dans le sacrifice de la guerre. Dans cette perspective, l'épisode célèbre de la rencontre d'Arjuna et de Rudra-Śiva déguisé en chasseur (III 39) prend tout son sens[1]. Au terme d'un combat à l'arc, où Arjuna voit s'épuiser ses carquois inépuisables, puis disparaître son arc, notre héros est laissé à moitié mort par le chasseur qui l'a pressé contre lui au point de le réduire à l'état de *piṇḍa*, « masse informe », « boule ». Une réduction analogue de Kīcaka à l'état de *piṇḍa* est décrite lorsque celui-ci est mis à mort « comme un *paśu* » par Bhīma (IV 22, 73 sq.)[2]. Le terme *piṇḍa* désigne techniquement la boulette de nourriture que l'on offre aux ancêtres dans le rite de *śrāddha* ; l'on peut donc penser qu'ici Śiva transforme ainsi Arjuna, sans toutefois provoquer sa mort, pour résumer symboliquement tout le sacrifice de la guerre, où le troisième fils de Pāṇḍu est *yajamāna*, donc aussi victime réelle, pour laquelle il va falloir trouver de dignes substituts[3]. Mais c'est déjà le rôle de sacrifiant royal qui est attribué d'une autre manière à Arjuna, lors de l'incendie de la forêt Khāṇḍava, où celui-ci, avec Kṛṣṇa — déjà ! —, prête main-forte à Agni, le feu sacrificiel rendu malade par un abus de sacrifices, pour l'aider à regagner la santé en dévorant la forêt et tout ce qu'elle contient (*MhBh.* I 222) ; le symbolisme est plus lointain, mais armés de ce que nous savons par le reste de l'épopée, nous pouvons le déchiffrer : le bon roi doit rétablir la pratique normale des sacrifices sur terre quand celle-ci a été perturbée[4].

commentaire du *MhBh.*, dit que « selon le *Nirukta*, les mots qui désignent le combat désignent aussi le sacrifice ». Le *Nirukta* semble ne rien dire de tel, mais l'idée est certainement traditionnelle.

1. On n'insistera pas ici sur la signification du rôle de Śiva, qui doit faire l'objet d'une étude plus poussée de Jacques Scheuer. Je dois remercier plus particulièrement ce dernier, qui prit en 1973 la responsabilité du séminaire des Hautes Etudes consacré à cet épisode, ainsi que Charles Malamoud qui prit une part active à la discussion.

2. On a noté ailleurs le rapport qu'il y avait entre la manière dont Bhīma tue ses victimes et la mise à mort dans le sacrifice védique (notamment, compte rendu de mes conférences de 1973-1974, *Annuaire de l'E.P.H.E.*, Sciences religieuses, t. 82, p. 95).

3. Sur la victime comme substitut du « sacrifiant », ci-dessus p. 19 et n. 1.

4. Cf. compte rendu de mes conférences, *Annuaire de l'E.P.H.E.*, Sciences religieuses, t. 79, p. 140.

L'objet principal de l'épopée — poème didactique adressé aux princes — serait ainsi de donner au rôle sacrificiel du roi une dimension qu'il n'avait pas dans la perspective orthodoxe, et qui n'a plus que des rapports symboliques très lointains avec le rituel. Le mythe d'une crise de fin du monde fournit un cadre agrandi à la guerre que doit mener Arjuna avec l'aide de Kṛṣṇa pour le triomphe du *dharma*, et prête au combat un caractère particulièrement sanglant : c'est le modèle de toutes les guerres possibles. Que le roi soit *yajamāna* dans le combat implique évidemment qu'il y ait des victimes offertes. Dans le meilleur des cas, les victimes seront ses ennemis, mais elles sont aussi prises dans son armée ; le roi fait alors réellement abandon de quelque chose qui lui appartient. Enfin, il n'est pas moins *yajamāna* lorsque lui-même est tué : en ce cas, on a le sacrifice à l'état pur, où le « sacrifiant » s'offre lui-même comme victime au lieu de se trouver des substituts. Il y a ainsi un lien direct entre cette idée de la guerre comme sacrifice et la pratique courante dans les combats historiques — attestée par de très nombreuses « pierres de héros » —, où un guerrier se voue à la Déesse dès le début de la bataille pour se tuer une fois la victoire obtenue[1]. La victime volontaire obtient de plus la délivrance dans le paradis de Śiva.

Le roi reste donc dans les limites de la définition orthodoxe, mais son caractère de « sacrifiant » a pris tellement d'importance qu'il est plus que jamais complémentaire du brâhmane à l'intérieur du *dharma*. Chacun dans sa ligne poursuit le même but : son salut personnel par le salut du monde. Cette réinterprétation ne peut en même temps qu'accentuer les différences entre le *dharma* propre au brâhmane et celui du *kṣatriya* ; tandis que le brâhmane, plus proche du renonçant radical, continue à observer les règles de pureté, la non-violence, etc., le *kṣatriya* se trouve justifié dans ses actes les plus violents. Il n'est donc pas étonnant que les rois puissent pratiquer la chasse, et que le meurtre des animaux soit mis en parallèle avec celui des ennemis (*MhBh.* I 118, 12-15 ; aussi : III 36, 44-45 ; 80, 5-9) : il suffit, en ce cas, que la bête tuée soit consommée après avoir été partiellement offerte aux dieux. Le corollaire est qu'il ne faut pas tuer des

1. Cf. Jean Filliozat, L'abandon de la vie par le sage et les suicides du criminel et du héros dans la tradition indienne, *Arts Asiatiques*, t. XV, 1967, pp. 65-88.

bêtes pour rien, en trop grand nombre : ce qui rejoint une prescription orthodoxe[1].

Alors que la tradition brahmanique semble ainsi bien conservée et préservée par la *bhakti*, on ne saurait cependant minimiser l'importance des mutations de valeurs que celle-ci permet. La *Gītā* s'adresse au roi, mais elle a une portée plus universelle. C'est encore Kṛṣṇa qui dit :

« Ceux, ô fils de Pṛthā, qui prennent en moi leur refuge, fussent-ils de la pire origine, femmes, *vaiśya* ou *śūdra*, ceux-là même atteignent le but suprême ; combien plus les brâhmanes purs et les rois-*ṛṣi* qui se donnent à moi — *bhakta*. Tombé dans ce monde éphémère et misérable, sois mon serviteur — *bhajasva mām* — » (IX, 32-33, trad. E. Senart).

Du fait du contexte guerrier, cet aspect de la *bhakti* n'est pas celui qui est mis le plus en valeur par la *Gītā*. Cependant, dans toute l'épopée, des *śūdra* ou demi-*śūdra* — tel Vidura, l'oncle paternel des Pāṇḍava, fils putatif d'un *kṣatriya* et d'une servante *śūdra* —, des *vaiśya* ou demi-*vaiśya* — comme Yuyutsu, fils de Dhṛtarāṣṭra et d'une femme *vaiśya* — jouent un rôle qu'ils ne pourraient avoir en dehors de l'universalisme de la *bhakti* : Vidura n'est-il pas l'incarnation de Dharma lui-même, dont Yudhiṣṭhira est le fils ? Cependant, ces exemples, si topiques qu'ils soient, supposent la doctrine qu'ils illustrent, ils ne l'explicitent pas.

Il n'en est plus de même avec le personnage épisodique que l'épopée appelle le *dharma-vyādha*, « le chasseur par *dharma* » ; boucher qui ne tue pas les animaux lui-même, il est aussi maître en *dharma* : un brâhmane vient solliciter de lui un enseignement. La rencontre entre les deux hommes a déjà de quoi faire frémir un hindou orthodoxe :

« (Le brâhmane) s'enquit du *dharma-vyādha* et des brâhmanes le renseignèrent. Il alla donc voir ce (boucher-)ascète au milieu d'un abattoir, alors qu'il vendait de la viande d'antilope et de buffle. A

1. Cf. ci-dessus p. 31, n. 1, et p. 86, n. 1. Loin de se séculariser, le roi voit ses fonctions de « sacrifiant » généralisées pratiquement à toutes les applications du *daṇḍa* — « châtiment ». Sans doute la *Gītā* autorise-t-elle à extrapoler pour faire de toutes les activités royales (ou autres) des sacrifices, mais, comme pour le repas de tout « deux-fois-né », la réflexion s'exerce sur ce qui peut encore symboliquement faire figure de sacrifice, ce qui comporte une offrande et une mise à mort de l'offrande. L'*artha* devient ainsi une province du *dharma*, tout en laissant intactes les fonctions sacerdotales dévolues au brâhmane. Le *dharma* propre à chacun des deux *varṇa* supérieurs demeure plus que jamais, mais personne n'est exclu du salut.

cause de la foule des acheteurs, le brâhmane se tint à l'écart ; mais lui, sachant que le brâhmane était arrivé, se leva soudain avec confusion et vint le voir à l'endroit retiré où il se trouvait » (III 207, 10-12).

Un brâhmane dans un abattoir, qui vient consulter un boucher... Le chasseur-boucher lui explique qu'il suit son *dharma*, puisqu'il exerce la profession de la famille dans laquelle il est né et qu'il obéit à ses parents (*ibid.*, 20-21) : il en est du boucher comme du prince, qui doit faire la guerre parce qu'il est né *kṣatriya*, ou du brâhmane, qui doit s'adonner à l'ascèse et à la véracité. Si le roi gouverne bien — comme c'est le cas de Janaka, dans le royaume duquel vit le *dharma-vyādha* —, tous ses sujets suivent leur *dharma*.

Cependant, les choses ne sont pas aussi simples que l'on pourrait croire

« Je vends la viande de sangliers et de buffles qui ont été tués par d'autres ; je ne tue pas moi-même. Je ne mange pas de viande et je m'unis à ma femme aux périodes prescrites. Je jeûne toujours (pendant la journée) et mange la nuit. Même un homme qui fut sans vertu devient vertueux (si le roi est un bon roi) et celui qui a pris plaisir à tuer des êtres vivants devient dharmique » (*ibid.*, 32-34).

Plus loin, le pieux boucher se justifie autrement et n'exclut pas de sa pratique la mise à mort des animaux : c'est en vertu d'un mauvais *karman* passé qu'il doit maintenant exercer sa profession et cela est inévitable : son *dharma* actuel est le résultat de son *karman*. Mais, de toute manière, il n'est que l'instrument d'actes dont le Créateur est le véritable agent (III 208, 164 *a*) : n'y a-t-il pas là un écho de l'enseignement de Kṛṣṇa dans la *Gītā* ? De plus, les animaux et les plantes acquièrent des mérites en servant à la nourriture des dieux, des hôtes, des ancêtres et de la maisonnée d'un maître de maison : l'idée sous-jacente est toujours celle du sacrifice qui justifie la violence et promeut les victimes (*ibid.*, 4 *b* - 6). D'ailleurs :

« Si les feux (sacrificiels) n'avaient pas été aussi grands amateurs de chair autrefois, jamais on n'aurait mangé la chair de quoi que ce soit » (*ibid.*, 12 *b* - 13).

Enfin, l'*ahiṃsā* est impossible, démontre le *dharma-vyādha*, tout comme Kṛṣṇa affirmait l'impossibilité de vivre sans agir :

« Les ascètes qui sont adonnés à la non-violence pratiquent en fait la violence, mais en moindre quantité à cause de leurs efforts » (*ibid.*, 34).

Nous sommes toujours à l'intérieur de l'univers délimité par Kṛṣṇa, où le renoncement effectif aux actes et à la violence est remplacé par une attitude intérieure plus réellement salvifique :

« Obtenant le fruit du *dharma*, ô grand brâhmane, il n'est pas content. Insatisfait, il en arrive à l'indifférence, grâce à la connaissance qu'il a pour œil. L'homme qui voit avec l'œil de la sagesse ici-bas ne suit pas la voie du vice. Il devient indifférent à volonté mais ne laisse pas le *dharma*. Il s'efforce de renoncer à tout en voyant que ce monde est périssable. Alors, il travaille à sa délivrance, non sans recourir à des moyens. C'est ainsi qu'il parvient à l'indifférence, qu'il abandonne l'acte mauvais, qu'il est dharmique et obtient la délivrance ultime » (III 209, 49 *b* - 53 *a*).

Cet enseignement que dispense le *dharma-vyādha* est réellement universel. Il suppose lui aussi, comme la *Gītā*, la généralisation du sacrifice en même temps que celle du *yoga*. Le choix, comme porte-parole, d'un boucher qui tue peut-être les bêtes dont il vend la chair est une manière d'étendre la généralisation à ses limites les plus extrêmes. Toute violence est finalement justifiée. Il faut peut-être même donner à un détail du texte toute sa signification : le *dharma-vyādha* ne vend que de la venaison et non des animaux domestiques (le buffle étant toujours dans l'épopée un animal sauvage). Il ne la vend probablement qu'à ceux que leur *dharma* autorise à en manger, mais cela ne suffit pas à l'exclure de l'univers du sacrifice : tout animal consommé par l'homme semble changé en nourriture sacrificielle (III 208, 4 *a* - 6). Même si la distinction existe encore entre le bétail et les bêtes sauvages, elle ne semble plus être une opposition pertinente à l'intérieur du sacrifice généralisé[1], elle relève du *dharma* propre à chacun.

Cependant, le boucher, qui n'a pas part au rituel sacrificiel strict, lui donne un substitut (III 214, 18 sq.), où se retrouve « l'obéissance aux supérieurs » demandée aux *śūdra* par la tradition brahmanique : ses parents sont ses supérieurs ; plus précisément encore, ils sont les divinités auxquelles il rend un culte, ils sont ses feux sacrificiels (qu'il nourrit de gibier ?), ses sacrifices et ses quatre Veda... Son *dharma* correspond ainsi terme à

1. C'est d'ailleurs aussi ce qui ressort de la pratique de la chasse par les Pāṇḍava durant leur séjour dans la forêt : ils nourrissent les brâhmanes avec du gibier, ce qui implique la transformation de celui-ci en victime sacrificielle.

terme à celui d'un « deux-fois-né » et l'impureté de sa profession n'est plus une malédiction. La *bhakti* intègre ainsi — mais chacun à sa place et sans rien supprimer des valeurs anciennes — l'homme pur et l'homme impur. Elle ne voue pas le premier à la vertu et le second au vice, mais trouve la justification de la pureté de l'un et de l'impureté de l'autre dans la conformité à leurs *dharma* respectifs et une attitude intérieure de renoncement. Le chasseur dharmique n'invoque pas le dieu suprême de la *bhakti*, mais n'est-il pas plus significatif de l'entendre identifier la délivrance au séjour de Brahmā (ou du *Brahman*) (III 209, 54) et s'approprier ainsi l'absolu des brâhmanes ? On a ici une preuve de l'unité profonde de la doctrine de l'épopée et de celle des Purāṇa[1] : la genèse et la fin des mondes que nous décrivent ces derniers nous renvoient à une projection cosmique du *yoga* et du sacrifice pratiqués par l'homme. A cette image agrandie (et inversée : le *yoga* étant tourné vers la création et le sacrifice vers la destruction du monde) correspond dans l'épopée, pour le monde humain, la double généralisation du *yoga* et du sacrifice dans leur notion et dans leur extension.

D / *Sacrifice āgamique et sacrifice sanglant*

On ne peut traiter dans ce cadre de tous les aspects du culte des temples. Il est banal de noter que la *pūjā*, rituel quotidien d'hommage à la divinité, est encore centrée sur le repas sacrificiel[2] et que même la pratique de l'honoraire sacrificiel n'en est pas absente. Ce rituel, cependant, viṣṇuite ou śivaïte, n'a plus sa norme dans les textes védiques, mais s'origine aux *āgama*. La littérature āgamique[3] — qu'on aurait bien de la peine à dater, mais qui est, selon toute vraisemblance, beaucoup plus récente que la Révélation et les premiers monuments de la Tradition brahmanique — présente, avec ses commentaires, un ensemble de doctrines théoriques et pratiques, où le *yoga* a sa part, mais où le rituel, à la fois domestique et public, tient la plus grande place. Il est évident que le modèle védique y est à la fois connu et repoussé, mais il est, somme toute, de peu d'intérêt d'y

1. Ci-dessus pp. 115-116.
2. Cf. Mrs. Sinclair STEVENSON, *The Rites of the Twice-born*, pp. 385 sq.
3. Cette expression englobe aussi bien les Saṃhitā viṣṇuites que les Āgama śivaïtes.

chercher ce qui est védique et ce qui ne l'est pas : on y trouverait une configuration qui rappellerait beaucoup celle de la *bhakti* épique et purāṇique, mais avec un caractère sectaire prononcé.

Autre, cependant, est le problème auquel on voudrait ici consacrer quelque attention, quoique l'on ne puisse guère proposer que des hypothèses, des voies possibles de recherche, où l'analyse textuelle devrait aller de pair avec l'étude de terrain : lors de la fête annuelle de chaque grand temple a lieu un sacrifice, avec oblations dans le feu, qui est beaucoup plus proche du rituel sacrificiel védique, mais qui est offert à Viṣṇu ou à Śiva — ou éventuellement à la Déesse —, non plus aux dieux védiques. On parle alors d'un *Viṣṇu-yāga* ou d'un *Śiva-yāga*, jamais d'un *yajña*. La distinction, qu'il fallait bien marquer dans la terminologie, ne doit pas cependant dissimuler la parenté entre les deux rites : dans le *yajña* védique, l'acte même du sacrifice est en effet appelé *yāga*. Le *yāga* āgamique peut de plus être offert par un individu, par exemple au retour d'un grand pèlerinage ou pour célébrer un événement quelconque : on a ici quelque chose comme l'opposition qui existe au niveau védique entre les sacrifices réguliers et obligatoires et les sacrifices votifs. Mais, disent les théoriciens modernes — qui connaissent évidemment leur *bhakti* —, ces sacrifices sont toujours offerts « pour le bien des mondes » et non pour obtenir un « fruit » personnel[1]. Le « sacrifiant » du culte āgamique — qui est toujours, par la force des choses, un notable, au moins local — se rapproche ainsi beaucoup plus du roi que du maître de maison ordinaire : Kṛṣṇa n'a-t-il pas dit à Arjuna que les hommes imitent leur chef ? Et ne lui a-t-il pas enseigné le désintéressement dans la pratique des rites ?

Mais voici le problème : les grands sacrifices védiques comportaient pour la plupart des sacrifices animaux et des offrandes végétales. Il n'y avait donc pas d'opposition entre végétarisme et non-végétarisme. Il n'y avait même pas lieu théoriquement de faire une distinction tranchée puisque, finalement, la « mise à mort » de grains ou de plantes était à peine moins violente que le meurtre de victimes animales. Tout sacrifice impliquait une

1. On ne saurait affirmer, bien entendu, que le « sacrifiant » n'a pas en vue l'obtention de quelque bien ou, tout au moins, l'acquisition d'un mérite. La différence est en fait bien moindre entre le *yajña* et le *yāga* qu'on le prétend.

violence et l'on cherchait à justifier en bloc toute cette violence. Les textes de Smṛti toutefois montrent bien qu'une gêne existait au niveau de la consommation des bêtes offertes et que celle-ci n'était autorisée que dans le sacrifice. Mais, inversement, tout repas — végétal ou carné — devait être un sacrifice. Or, dans les grands temples « purs », le sacrifice āgamique est purement végétal, et ses prêtres, brâhmanes viṣṇuites ou gurukkal (tamoul : *kurukkaḷ*) śivaïtes, sont strictement végétariens. En principe, les sacrifices animaux ne sont pratiqués que pour des divinités inférieures, dont les dévots et les prêtres appartiennent à des castes non végétariennes, et l'on ne parle plus alors de sacrifices āgamiques[1]. Il y a donc ici bel et bien une opposition entre offrande végétale et offrande animale, et la première est supérieure à la seconde. Elles ne doivent pas non plus avoir lieu dans le même sanctuaire.

Le principe cependant souffre bien des transgressions, ou tout au moins des accommodements, dans la mesure où dieux purs et dieux impurs doivent entretenir des relations à l'image des castes pures et impures. Tantôt un dieu végétarien — réputé « roi » — souffrira près de lui un « ministre » non végétarien : un simple écran lui cachera alors le sacrifice animal offert à son ministre[2] ; tantôt, le dieu pur a, outre un ministre, deux épouses de statut différent, l'inférieure étant non végétarienne et recevant, dans son sanctuaire particulier, des offrandes animales[3].

1. Pas plus d'ailleurs que de sacrifices « tantriques ». Les *āgama* eux-mêmes sont pénétrés de tantrisme, dans la mesure où l'aspect féminin de la divinité y joue un rôle important. Mais le sacrifice animal des basses castes n'est pas plus « tantrique » que le sacrifice āgamique. Il semble qu'ici le tantrisme ne puisse pas être un facteur d'explication. Il faut, au contraire, présupposer le végétarisme des castes supérieures et le régime carné des inférieures pour rendre compte des différences de pratiques à l'intérieur des sectes tantriques, et plus particulièrement dans le śāktisme (culte de la *Śakti*, ou de l'aspect féminin de la divinité, comme supérieure au principe masculin) ; en fait, le renversement même des valeurs brahmaniques qui est au cœur du tantrisme présuppose les pratiques de pureté des castes supérieures.

2. Tel est le cas par exemple d'un petit sanctuaire en plein air consacré à AiyaNār, un peu au nord de Pondichéry, sur la route de Madras, où des sacrifices de boucs sont offerts à son ministre Madurei-VīraN. A noter que le dieu « roi » (ici fils de Śiva et de Viṣṇu), comme l'a bien montré Louis Dumont (Définition structurale d'un dieu populaire tamoul, Aiyanār, le Maître, *Journal Asiatique*, 1953), présente, à côté de traits proprement royaux, des exigences de pureté dignes d'un brâhmane. Il incarne l'union des deux *varṇa* supérieurs.

3. Khaṇḍobā (*avatāra* de Śiva), le dieu royal et pur de Jejurī (Mahārāṣṭra), a un « ministre » et deux épouses, dont l'une ne reçoit pas de culte dans son temple, mais a un sanctuaire séparé où on lui offre des boucs. Les deux épouses de Subrahmaṇya sont également différenciées par leur statut. Il semble qu'il en soit de même pour les deux épouses d'AiyaNār.

Mais la complémentarité qui s'établit ainsi entre dieux purs et dieux impurs, sacrifices végétaux et sacrifices animaux, ne saurait être rapprochée de la situation védique, où offrandes animales et offrandes végétales forment un seul et unique sacrifice[1], sans référence à la complémentarité sociale des castes pures et impures, puisque la participation à un sacrifice, réservée aux castes supérieures, implique consommation de viande même pour le brâhmane.

C'est pourquoi l'on veut généralement voir dans les sacrifices animaux pratiqués par les castes inférieures un héritage pré-âryen, ou, en tout cas, non védique, comme on l'a fait pour la *bhakti*. Cependant, si l'interprétation que l'on propose de la *bhakti* comme relecture de la Révélation védique et sacralisation de toute violence a quelque vérité, ne pourrait-on voir une nouvelle complémentarité se dessiner entre sacrifice āgamique végétal et sacrifice sanglant ? Ne serait-il pas normal, en particulier, que, une fois la part faite aux exigences de pureté des brâhmanes et des *sannyāsin*, on fasse place aussi, dans un rituel renouvelé, à des sacrifices sanglants ? Il n'est que juste, en tout cas, de parler de « sacrifice sanglant » dans ce contexte, car, contrairement à ce qui se passe pour le sacrifice animal védique où l'épanchement du sang est réduit au minimum (on tue par strangulation ou suffocation), le sacrifice animal hindou est aussi sanglant que possible : si le bourreau est hindou[2], la bête a le col tranché d'un seul coup de sabre. Que l'on se rappelle la vision effroyable que Kṛṣṇa donne de lui-même sur le champ de bataille pour faire assumer à la divinité elle-même l'horreur du combat le plus meurtrier, ou encore l'attention accordée au chasseur-boucher-ascète qui prêche le *dharma* à un brâhmane : on ne saurait alors être surpris du caractère franchement sanglant du sacrifice animal[3]. L'homme de basse

1. Sacrifice dont les divinités sont multiples d'ailleurs, mais on peut retrouver les mêmes dans les deux sortes d'oblations, et la divinité du sacrifice védique n'a pas la même importance théologique que celle du culte āgamique. On n'a pas de dévotion à l'égard d'Indra ou d'Agni comme envers Viṣṇu et Śiva.

2. Il peut être musulman, et l'on procède alors par égorgement à la mode sémitique.

3. Cf., citée dans *Brâhmanes et potiers*, pp. 34-35, la description d'une autre forme de sacrifice sanglant, sentie comme répugnante et scandaleuse par le narrateur. On fait abstraction ici des sacrifices humains, dont on entend parler de loin en loin, généralement associés à des rites de fondation. On a très peu d'informations à leur sujet. Quant aux meurtres perpétrés pour se procurer tel ou tel organe humain à des fins magiques, ils ne sont sans doute plus du tout des sacrifices. Par ailleurs,

caste qui offre un sacrifice de ce genre ne fait que suivre son *dharma*, et la divinité à laquelle il sacrifie entretient de bons rapports avec les divinités supérieures pures[1].

Une fois de plus, il ne s'agit pas ici de chercher l'origine historique de ces cultes sanglants. On voudrait seulement montrer comment ils pourraient être l'autre face de la religion qui s'exprime aussi dans le culte « pur » des temples de hautes castes. Méthodologiquement, il semble que si l'on trouve une correspondance entre des mythes classiques ou une représentation iconographique classique et la pratique du sacrifice sanglant par décapitation, on aura, sinon démontré, du moins rendu plus plausible l'hypothèse que je propose.

On notera tout d'abord que, dans l'épopée, la décapitation de l'ennemi est une forme fréquente de mise à mort[2]. Kṛṣṇa lui-même, bien avant la bataille, tue son cousin-*asura* Śiśupāla, qui l'accable d'injures, en lui tranchant la tête de son disque (II 45, 25). Cette mort semble en même temps assurer le salut de la victime, puisque les témoins voient alors le *tejas* de Śiśupāla (quelque chose comme son énergie vitale, de nature ignée) s'échapper du cadavre, saluer Kṛṣṇa et se fondre en lui (*ibid.*, 26-27). Motif intéressant par toutes ses implications : Kṛṣṇa, incarnation de Nārāyaṇa le *yogin*, tue les créatures pour les résorber en lui-même. C'est d'ailleurs ce qu'avait annoncé un peu plus haut le clairvoyant Bhīṣma (II 44, 3-4), jugeant que la révolte de Śiśupāla contre Kṛṣṇa était voulue par ce dernier : « Il désire le reprendre à nouveau. » L'acte de résorption de

on ne se sent pas en mesure, à l'heure actuelle, de faire état des pratiques rituelles qui accompagnent le sacrifice sanglant et font intervenir, dans les basses castes, le personnage du possédé : celui-ci, envahi par le dieu ou la déesse, entre en transe et boit le sang de la victime, ou fait semblant de le boire. Il serait tentant de rapprocher le possédé du *bhakta* extatique et de voir encore ici la complémentarité du personnage sanguinaire et du mystique. La question est ouverte, mais elle est trop complexe pour que l'on puisse faire plus ici que la poser.

1. On pourrait aussi épiloguer longuement sur la hache qui figure parmi les armes que porte Śiva : elle figure assez régulièrement, semble-t-il, dans la main droite opposée à la gauche qui porte une antilope. Cela est probablement un rappel du mythe de Rudra-Paśupati, mais dans les Brāhmaṇa, Rudra poursuit l'antilope (= Prajāpati) avec ses flèches. Il y aurait donc eu entre-temps échange des flèches contre la hache. Paraśurāma, « Rāma à la hache », un des *avatāra* de Viṣṇu, reçoit sa hache tantôt de Śiva, tantôt de Gaṇapati, fils de Śiva.

2. Qui n'est pas celle, toutefois, qu'adopte le grand tueur Bhīmasena. Ce dernier a une technique qui rappelle curieusement la mise à mort de la victime dans le sacrifice védique : il étouffe l'adversaire entre ses bras ou en le pressant sur le sol, et l'on évoque à ce propos la mort des victimes sacrificielles. Voir par exemple *Mahābhārata* IV 22, 73 sq. et ci-dessus, p. 133.

l'*asura* dans la divinité est sans aucun doute conçu ici comme un acte de salut, de délivrance : le *tejas* de Śiśupāla salue Kṛṣṇa en signe de soumission et d'adoration. La mort a été pour lui salvifique. Or, c'est bien l'idée qu'impliquent les textes orthodoxes qui promettent à la victime sacrificielle (védique) les plus hautes destinées dans l'au-delà. Le meurtre de Śiśupāla est un sacrifice, et en même temps un acte de *yoga*, où la divinité est à la fois le sacrifiant et le *yogin*. Ce sacrifice a été exécuté comme le sont les sacrifices sanglants des temples de basses castes, ou, pour exprimer autrement les faits : le meurtre que l'*avatāra* de Viṣṇu exécute en vertu de sa fonction même sert de modèle aux sacrifices sanglants, et ce sont les basses castes qui recueillent cet aspect « violent » de son héritage, tandis que les hautes castes accaparent l'aspect yogique et pur.

C'est aussi par décapitation que périt pendant la bataille du *Mahābhārata* Irāvān[1], le fils qu'Arjuna a eu d'une princesse nāga (VI 90, 77). La connotation sacrificielle n'est pas sensible dans le vers même qui décrit sa mort, mais un peu plus loin, le massacre général est ainsi décrit par Sañjaya, qui rapporte la scène à Dhṛtarāṣṭra, le père aveugle des mauvais cousins : « De même, tes (guerriers) et les Sṛñjaya s'entretuèrent par milliers, offrant les vies — *prāṇa* — (les uns des autres) en oblation dans le combat » (*ibid.*, 83). Or, dans la reconstitution de la bataille épique qui a lieu annuellement dans le voisinage des temples consacrés à Dharmarāja ou à Draupadī[2], on représente la mort d'Irāvān comme le sacrifice initial qui doit assurer la victoire à son camp. Une tête du héros nāga est généralement gardée en permanence dans un des sanctuaires du temple, et on la complète au moment de la fête par un corps en paille, pour pouvoir la couper. On peut aussi remplacer cette mise en scène par le sacrifice d'un bouc, dont on pend les entrailles à un poteau surmonté d'une tête d'Irāvān[3]. Sans doute faut-il, de plus, faire un sort au nom même de ce fils d'Arjuna, même si les savants ne

1. Sous sa forme radicale : *Irāvant*, mais la tradition actuellement vivante garde le nom sous la forme du nominatif : *Irāvān*. Il devient *AravāN* en tamoul.

2. Dharmarāja, « roi (du) *dharma* », ou Yudhiṣṭhira, est l'aîné des cinq frères Pāṇḍava, celui qui doit récolter le bénéfice de la victoire et retrouver avec ses frères la royauté dont ses cousins l'ont dépouillé. Draupadī est la femme commune des cinq Pāṇḍava. De nombreux temples leur sont consacrés dans l'Inde du Sud, mais, à ma connaissance, même les temples dédiés à Dharmarāja donnent en fait la première place à Draupadī (qui devient en tamoul Tiraupati AmmaN).

3. Cf. *Gazetteer of Salem District*, p. 115.

sont pas d'accord avec cette « étymologie » mythique[1] : il est impossible que les auteurs épiques n'aient pas voulu évoquer par ce nom « celui qui possède *(-vant)* l'*iḍā* », c'est-à-dire la part de la substance oblatoire « consommée en commun par les participants »[2], d'où leur vient toute la fécondité du sacrifice. Irāvān est par vocation la victime sacrificielle.

Ces quelques notations épiques permettent d'aborder un fait jusqu'ici peu remarqué et dont il conviendrait de relever systématiquement tous les exemples. Peut-être ne sont-ils pas très nombreux, mais cela ne leur enlève nullement leur signification. Dans le temple du dieu végétarien Khaṇḍobā à Jejurī (Mahārāṣṭra), on observe dans la cour, faisant face au sanctuaire principal, un personnage peint en rouge, debout et joignant les mains dans un geste de dévotion. Il s'agit de Maṇimalla, l'*asura* que le dieu tue dans le mythe[3], mais qu'une peinture murale du temple montre transpercé d'une lance par la seconde épouse de Khaṇḍobā, Bāṇāī. L'attitude du démon dit assez qu'il s'est converti *in articulo mortis* : il a demandé en mourant la grâce d'habiter dans le paradis du dieu. A Jejurī, un édicule, proche de la statue de l'*asura*, abrite une sorte de petit autel orné aux quatre coins de têtes de béliers parfaitement sculptées dans la pierre. Au visiteur pressé l'on raconte, d'une part, que chaque fidèle entrant dans le temple doit commencer par donner une offrande (végétale) à Maṇimalla sur cet autel avant d'arriver au dieu, d'autre part, que, sur ce même autel, sont déposées les oblations de ceux qui ont des vœux particuliers à formuler : naissance d'un fils, etc. L'*asura* transformé en *bhakta* se fait ainsi l'intercesseur des fidèles auprès du dieu. La réalité, toutefois, est un peu plus complexe, et les têtes de béliers invitent naturellement à pousser l'enquête plus loin : hors de l'enceinte du temple, les fidèles carnivores, et notamment les Dhangār éleveurs de moutons et tisserands de la laine, offrent des sacrifices animaux — béliers et boucs — à la seconde épouse de Khaṇḍobā, qui est dhangār et carnivore comme eux. Les mêmes dévots apportaient autrefois une part de la victime à

1. Cf. M. MAYRHOFER, *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, s. v. *Irā*. *Irā* signifie « nourriture » ou « boisson » qui redonne des forces.

2. L. RENOU, *Vocabulaire du rituel védique*, s. v. *iḍā*. Ce terme fournit aussi le nom de la fille de Manu : *Iḷā* ou *Ilā* (ci-dessus p. 17).

3. A Jejurī, on parle plutôt de Maṇimalla comme d'un seul *asura* ; mais celui-ci peut se dédoubler en Maṇi et Malla.

Maṇimalla et la déposaient sur le petit autel. C'était le prêtre dhangār attaché à cet autel[1] qui s'appropriait l'offrande et la consommait. En apparence, cette coutume a disparu. En fait, elle est remplacée par une variante plus discrète qui laisse subsister intacte la signification du rite : le desservant de cet autel de Maṇimalla est encore un Dhangār, mais la viande de mouton est offerte cuite et dissimulée dans du riz. Ainsi le temple pur admet une pratique impure pour faire place à l'*asura* — forcément impur — et à ses dévots. Par ailleurs, dans le temple d'Andora (Mahārāṣṭra)[2], où les démons ne figurent pas plus que la seconde épouse du dieu, on prétend que les Dhangār rendent un culte domestique à Maṇi et Malla et leur offrent des animaux. On assure aussi que, dans le sanctuaire même du dieu, sur le mur du fond, se trouvaient naguère les deux *têtes* de Maṇi et Malla. Les *asura* tués par le dieu sont délivrés comme Śiśupāla et admis éventuellement dans le temple pur ; ces démons carnivores, eux-mêmes victimes sacrificielles du dieu, semblent être des divinités des castes inférieures.

Au pays tamoul les sanctuaires très spectaculaires, de structure identique entre eux, dédiés à la déesse PaççeivāLiyammaN, comportent aussi, face au sanctuaire principal, un *VīraN* (« guerrier »), *asura* incarné sur terre comme mauvais prince avec ses six frères, que sept « sages » *(muni)* — figurés chacun avec une tête coupée sous le pied ou dans la main gauche — ont tué pour venir en aide à la déesse. Ce sont généralement des temples de lignée, appartenant à des familles d'une caste carnivore, les VaNNiyār. A la déesse, on apporte des offrandes végétales. Mais c'est le *VīraN* qui est manifestement le dieu propre à la caste, et même peut-être son ancêtre éponyme ; on vient lui sacrifier des boucs et des coqs, lui offrir de l'alcool, en fermant le sanctuaire de la déesse pour supprimer tout contact avec ce spectacle impur[3]. De vilain démon, le *VīraN* est devenu dévot et gardien de la déesse. Celle-ci est une incarnation de Pārvatī et représente donc les valeurs supérieures, le *dharma* régnant

1. Khaṇḍobā, lui, a un officiant marāṭha et un brâhmane préposé à la récitation des formules et des textes védiques.

2. Le temple d'Andora serait la maison maternelle de Mhālsā, la première épouse de Khaṇḍobā.

3. Pour plus de détails, voir M. BIARDEAU, Brâhmanes combattants dans un mythe du sud de l'Inde, *The Adyar Library Bulletin, Dr. V. Raghavan Felicitation Volume*, vol. 31-32, 1967-1968.

sur les trois mondes et la prospérité qui l'accompagne. Le *VīraN* s'appelle habituellement AkkinivīraN (skt. Agnivīra : le guerrier Feu), et l'on peut imaginer que les sept « sages » — brâhmanes guerriers, sauf un qui est en posture de *yogin* (Tapamuni) et éventuellement un autre qui tient à la main le Veda — se sont employés à ramener un *asura* de prétentions exorbitantes à sa juste place, ou encore le feu devenu fou dans les bornes de son rôle sacrificiel. Les animaux qui sont offerts à Agnivīra sont ainsi très semblables à des oblations faites dans le feu.

Mais c'est le culte de la Déesse qui nous offre le cas le plus net d'une correspondance entre un mythe purāṇique et un rite qui était très vivace encore il y a une cinquantaine d'années : le sacrifice du buffle[1]. Il y a certainement de solides affinités entre la Déesse[2] et le buffle, au point que l'on peut se demander s'ils ne sont pas le dédoublement ou les deux faces d'un même principe surnaturel : l'un est *mahiṣa*, « le puissant, le fort », l'autre porte le titre de *mahiṣī*, « la puissante », comme une femme de haut rang ou la première épouse d'un roi[3]. Le buffle est le roi des *asura*, tandis que la Déesse, qui peut être sœur de Viṣṇu et épouse de Śiva, est aussi, à titre indépendant, la Souveraine des trois mondes, l'Ordonnatrice, celle qui « se manifeste pour faire l'œuvre des dieux » (*Devī-māhātmya* I 48). Elle est en fait, dans les mythes purāṇiques qui la glorifient comme dans le culte, la réplique féminine de la *Trimūrti*, celle qui agit à la place de la *Trimūrti* pour maintenir l'ordre cosmique. Le buffle, d'autre part, est, dans la mythologie épico-purāṇique, un animal sauvage, c'est-à-dire étranger à la société humaine ordonnée et au monde sacrificiel. De fait, quoique la littérature védique le connaisse (en particulier, comme véhicule de Yama, le dieu des morts), il ne figure pas parmi les animaux (domestiques) offerts en sacrifice. Mais il est apte, de ce fait, à jouer le rôle de principe

1. Il en existe encore dans certaines régions de l'Inde, malgré les interdictions officielles.

2. On l'appelle « la Déesse », parce que, sous ses noms infiniment variés et dans ses versions haute caste ou basse caste, elle est toujours *Devī* : protectrice de ses dévots, dangereuse pour les autres, tantôt carnivore et présidant aux maladies comme au bien-être d'un territoire donné, tueuse de démons pour les dieux et à leur place, comme l'*avatāra*, tantôt végétarienne et apaisée. Ce n'est pas ici le lieu d'en faire la théologie, d'autant que celle-ci présente plus d'un point obscur.

3. Ce rapport entre *mahiṣa* et *mahiṣī* est très clairement exprimé dans PYYAPPAN, *Lord Ayyappan, The Dharma Sasta*, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay, 1966, pp. 14 sq.

antithétique de la Déesse, d'incarnation du mal total, ennemi des dieux et du *dharma*[1].

C'est en effet sous cette forme que le mythe purāṇique oppose le buffle à la Déesse. La version la plus célèbre de l'histoire est donnée par le *Devī-māhātmya* du *Mārkaṇḍeya-purāṇa* (chap. 81-93), mais elle se retrouve avec des variantes dans le *Varāha-purāṇa* (chap. 92-94) et dans le *Vāmana-purāṇa* (chap. 17-20)[2]. La Déesse, que le premier chapitre du *Devī-māhātmya* fait sortir de Viṣṇu endormi, apparaît au second chapitre comme le *tejas*, « l'énergie ignée », sorti des trois divinités, Viṣṇu, Brahmā et Śiva sous l'effet de la colère : les dieux ont été défaits par les armées asuriques et Mahiṣāsura (*Mahiṣa-asura*, « le démon-buffle ») a pris la place d'Indra. Motif connu, mais ce n'est plus Viṣṇu qui « descend » pour rétablir la situation : la Déesse va s'en charger, elle est comme le feu de la colère de la *Trimūrti*. On assiste de fait à une terrible bataille, où les têtes sont coupées en grand nombre, où des troncs sans tête se relèvent pour lutter encore ou... pour danser « plongés dans la concentration du quatrième état — *tūryalayā-śritāḥ*[3] —,

1. Rappelons que la victime sacrificielle védique ne peut en aucune manière incarner le mal, bien au contraire : elle est ce que le sacrifiant a de plus pur, de plus divin à offrir. Il y a donc un renversement de valeur quand on passe de la victime védique au buffle ; il en était déjà ainsi dans les exemples d'*asura* tués et devenus gardiens de la Déesse. Mais précisément, si le sacrifice sanglant est l'apanage des castes impures, il est logique que la victime participe de cette impureté. Cf. ci-dessous p. 148. Les *asura* Madhu et Kaiṭabha (dont Maṇi et Malla seraient des réincarnations) sont nés des impuretés des oreilles de Viṣṇu selon le *Devī-māhātmya* (I 50). A l'inverse, la Terre ordonnée par le sacrifice reçoit aussi le nom de « vache », et il peut y avoir identification de la Déesse à la vache Kāmadhenu, comme, par exemple, dans le *Reṇukā-māhātmya*.

2. Le *Devī-māhātmya*, isolé du *Mārkaṇḍeya-purāṇa*, a connu de très nombreuses éditions, quelques mauvaises traductions en anglais et, tout récemment, une traduction française (*Célébration de la Grande Déesse*, trad. Jean VARENNE, Paris, 1975). Cette glorification de la Déesse ne pouvait qu'être accaparée par les courants tantriques (cf. *Glory of the divine Mother* [*Devīmāhātmyam*], trad. de S. SHANKARANARAYANAN, Pondicherry, 1968), mais V. S. AGRAWALA (*The Glorification of the great Goddess*, Varanasi, 1968 p. [iii]) a la sagesse de ne pas séparer ici les Purāṇa et les Tantra : ne donne-t-on pas aussi bien une interprétation tantrique du *Devī-sūkta*, hymne du Ṛg-veda adressé à la Parole (védique) (*Ṛk-saṃhitā* X 125) et du *Rātrī-sūkta*, hymne à la Nuit (*ibid.*, 127), simplement parce que la parole et la nuit sont des substantifs féminins ? Le *Devī-māhātmya* présente de fait une démultiplication fantastique de la Déesse — à laquelle correspond le foisonnement des armées de démons. Mais la place de la Déesse est comme préformée dans une conception de la divinité suprême inactive et plongée dans le sommeil yogique. Elle est la Nature originelle que le dieu s'oppose et dans laquelle il s'engage pour se manifester en cosmos. Elle est la manifestation divine incarnée, qui permet au *Puruṣa* de rester le perpétuel témoin muet, mais en même temps elle n'est pas autre que le *Puruṣa*.

3. Le « quatrième état » est celui de l'absorption mystique qui se trouve au-delà des trois états de conscience ordinaires : veille, sommeil avec rêves, sommeil

tenant en main épée, lance et dard » (*ibid.*, II 62 *b* - 63 *a*). Bientôt la Déesse, accompagnée de son véhicule habituel, le Lion, en vient aux prises avec Mahiṣāsura lui-même. Celui-ci prend des formes variées pour affronter son adversaire, puis, devant la vanité de ses efforts, revient à sa forme de buffle. La Déesse boit de l'alcool pour s'exciter au combat et saute sur le buffle pour le percer de son trident. Il sort alors du museau du buffle l'être réel du buffle — un *puruṣa*, une forme humaine armée, si l'on s'en rapporte au *Vāmana-purāṇa* (20, 47) et à l'iconographie, mais notre texte ne le dit pas explicitement —, et la Déesse lui coupe la tête de son épée (III 39).

Il y a une très riche iconographie, tant ancienne que récente, relative à la Déesse « tueuse de Mahiṣāsura » — *Mahiṣāsuramardinī* ; elle comporte de multiples variantes qu'il ne nous appartient pas d'examiner ici en détail. On voudrait cependant noter la fréquence avec laquelle une tête de buffle coupée est représentée, soit sous les pieds de la Déesse[1], soit devant elle[2] : la Déesse n'en est pas moins représentée avec son trident enfoncé dans le corps du buffle, conformément au mythe, et un *puruṣa* armé sort du corps du buffle. Le texte parle de la tête coupée du *puruṣa*, jamais de celle du buffle. On est donc fondé à rapporter cette tête de buffle au sacrifice réel offert à la Déesse, plutôt qu'au mythe : il est en effet bien connu que, dans ce sacrifice, le buffle doit avoir le col tranché d'un seul coup de hache ou de sabre, et que la tête en est placée devant la Déesse[3]. Enfin,

profond. *Laya*, lit. « résorption », désigne ici l'absorption de la conscience individuelle en la divinité. Il s'agit d'un état yogique.

1. Cf. quelques exemples dans T. A. Gopinatha Rao, *Elements of Hindu iconography*, vol. I, Pt. II, pl. XCIX (face à la p. 341) et CI (face à la p. 343). Dans le sud de l'Inde, on en a des représentations dans des temples śivaïtes purs, où seules les offrandes végétales sont permises. D'autre part, la représentation de la Déesse en tueuse de Mahiṣāsura est présente pratiquement dans tous les temples qui lui sont consacrés, quel qu'en soit le statut. Cf. aussi, M. Seshadri, Mahiṣāsuramardinī, Images, Iconography and Interpretation, *Journal of the Mysore University*, New Series, Section A-Arts, vol. XXII, n° 2, March 1963.

2. C'est un motif qui apparaît souvent dans des statuettes récentes de Mahiṣāsuramardinī, ou de formes apparentées, destinées au culte domestique.

3. Cf. W. T. Elmore, *Dravidian Gods in Modern Hinduism, A Study of the local and village deities of Southern India*, 1915, p. 23. Un détail du rituel semble être aussi une réinterprétation « populaire » de l'oblation dans le feu du sacrifice védique : on prend de la graisse dans le ventre du buffle, que l'on met sur ses yeux, et une petite lampe de terre théoriquement alimentée par cette même graisse, est allumée sur la tête coupée. Le corps du buffle, lui, est abandonné aux intouchables, en salaire pour leur participation à la cérémonie. Le sacrifice a été précédé de la narration d'histoires de guerriers. Cf. aussi H. Whitehead, *The Village Gods of South India*,

celle-ci est parfois porteuse d'une couronne royale ainsi que le *puruṣa* qui sort du buffle : Mahiṣī est affrontée à Mahiṣa. L'iconographie, même la plus classique, nous aide ainsi à faire le pont entre le mythe et un rite qui ne le répète pas terme à terme.

Un trait semble constant, au milieu de toutes les variantes du sacrifice de buffle que nous offre la littérature ethnographique du Deccan : ce n'est jamais un individu unique, ni même sans doute une seule caste qui offre le sacrifice, mais un village entier, soit pour la fête de la Déesse à une date qui varie avec les régions, soit à l'occasion d'une épidémie. Peu importe alors que l'on soit végétarien ou non : on contribuera à l'achat du buffle et aux frais de la cérémonie sans participer au rituel[1], car le « fruit » espéré concerne tout le monde. L'immolation de la bête est laissée aux intouchables, Madiga en pays telugu, Mahār ou Māṅg au Mahārāṣṭra, ainsi que le transport de la victime à travers le village en procession et la consommation de sa chair, la tête seule étant offerte à la Déesse. Mais on voit aussi, en certains cas, un premier simulacre de sacrifice exécuté par le chef du village, le Patel[2], qui blesse le buffle au museau avec son épée avant que l'on promène processionnellement la bête — déjà transformée symboliquement en victime — à travers la localité. Puis le soir, le chef des Mahār tue la bête[3].

Jusqu'ici, le buffle n'apparaît qu'en position de victime et son assimilation par le mythe classique au roi des *asura* rend compte de ce choix. Son immolation promet la disparition du mal, qui pourrait d'ailleurs venir de la Déesse aussi bien que de lui. Il symbolise le mal et sa mort en est l'abolition. Autrement dit, le sacrifice opère ce que, dans le mythe, le combat victorieux de la

Calcutta, 1921, pp. 89 sq. : un buffle peut être offert à un dieu masculin subordonné de l'entourage de la Déesse, si celle-ci est « bonne et respectable », c'est-à-dire végétarienne.

1. R. E. Enthoven, *The Tribes and Castes of Bombay* (Bombay, Government Central Press, 1920-1921), vol. II, art. « Mahār », pp. 413-414, et *Bombay Gazetteer*, vol. XX, p. 177, cité dans A. Robertson, *The Mahar Folk, A study of Untouchables in Maharaṣtra*, Calcutta, 1938, p. 69.

2. Le Patel est l'intermédiaire entre le village et les fonctionnaires du gouvernement. Il est en somme, en termes traditionnels, le représentant local du roi. Cf. Hobson-Jobson, p. 685.

3. R. V. Russel, *The Tribes and Castes of the Central Provinces of India* (reprint), Anthropological Publications, Oosterhout, 1969, vol. IV, art. « Mahār », p. 132. En ce cas, la victime est enterrée et non consommée ; cf. aussi *ibid.*, art. « Kumhār », p. 12, où les Mahār et les Kotwār mangent la chair de la bête. Ces cérémonies sont l'occasion pour les castes d'intouchables de manifester leurs rivalités.

Déesse contre Mahiṣāsura signifie[1]. Cependant, et malgré le silence sur ce point de la littérature ethnographique, on ne peut que constater, au moins au Mahārāṣṭra, l'existence d'un culte très répandu du dieu Buffle, Mhasobā, qui semble être aux mains des Mahār et des Māṅg : ceux-ci lui font des offrandes d'animaux[2]. Ce sont donc les mêmes castes qui sont à la fois les acteurs principaux du sacrifice collectif du buffle à la Déesse — mais non les « sacrifiants » les plus importants — et les dévots de Mahiṣa (*Mhasobā* étant la forme respectueuse marāṭhī). Ils acceptent d'insérer leur dieu à titre d'*asura* et de victime dans le panthéon hindou, et en particulier dans le culte de la Déesse, indispensable à la communauté. Nous ne sommes pas tellement éloignés de la configuration étudiée autour de PaççeivāLiyammaN, mais ce sont cette fois des intouchables qui se trouvent par ce biais intégrés au *dharma* hindou.

Il est possible que ce culte de Mahiṣa comme dieu de castes intouchables soit en fait beaucoup plus répandu. Il est un dieu mineur « mystérieux » que l'on retrouve dans l'est du Deccan (Mhasobā étant à l'ouest) et en pays tamoul jusqu'à l'extrême sud, toujours associé à la Déesse, ou aux déesses locales, comme leur gardien. Elmore le mentionne sous le nom de Potu Razu et cite à son sujet une remarque de Whitehead :

« Potu Razu is a mysterious person in the Telugu country ; sometimes he is described as the brother, sometimes as the husband of the village goddess, and sometimes as only an attendant. Once I was told that he was the devil's younger brother, and occasionally the villagers seem to think that the less said about him the better. But I have never met with him as an independant deity, and have always been told that sacrifice is never offered to him alone, but always in conjunction with one or more goddesses »[3].

En pays tamoul, on le trouve en particulier fréquemment dans les temples de Draupadī, dans la position du dévot gardien, face au sanctuaire : son nom est alors Pōttu Rājā. Le second

1. A ceci près que le combat mythique est livré pour le triomphe des dieux et du *dharma*, tandis que le sacrifice est souvent dirigé contre la maladie. La forme épidémique de la variole et du choléra est une manifestation locale assez évidente de l'*a-dharma*.

2. Même si, comme c'est le cas à Pāl, où le sanctuaire de Mhasobā, situé derrière le grand temple de Khaṇḍobā, a un prêtre *gurav* rattaché aussi au temple de Khaṇḍobā : le prêtre ne participe pas au sacrifice sanglant.

3. ELMORE, *op. cit.*, p. 24.

élément du nom est clair : ce personnage subordonné est un « roi ». Quant au premier élément, il est attesté en tamoul, sous la forme *pōṯṯu*, au sens de « mâle » d'une espèce animale quelconque, en malayāḷam avec le sens de « buffle », en telugu, sous la forme *pōṯu*, aussi au sens de buffle, puis d'animal ou d'oiseau mâle. En kannaḍa *(pōṯa, hōṯa, hōṯu, hōnṯu)*, il est le bouc[1]. Il existe d'autre part, dans l'ouest du Deccan, un personnage humain consacré à Māriāī, la déesse du choléra, ou à Śiva éventuellement, dont le nom rappelle encore ce « roi-buffle (?) » : *Poṯrāja*. C'est une sorte de possédé professionnel, habillé en femme, qui, en temps d'épidémie, émet des prophéties au nom de la déesse. Robertson, qui donne cette information[2], traduit sans hésiter ce nom par « buffalo-king ». Les *poṯrāja* sont généralement de caste mahār.

Rien ne nous autorise à aller plus loin dans ce domaine, mais il est évident que Pōttu Rājā n'a pas livré tout son secret et qu'il pourrait bien avoir une étroite parenté avec Mahiṣāsura (roi des *asura*, comme on sait) : faut-il supposer un prolongement du mythe classique, où la Déesse sauverait *in extremis* le démon en le tuant et où celui-ci deviendrait son dévot et son gardien le plus habituel[3] ? D'autre part, peut-on voir ici un cas privilégié où le *bhakṯa* et le possédé seraient identifiés ? Autant de questions qui doivent rester sans réponse pour l'instant mais auxquelles on ne peut rester indifférent[4].

On a ainsi dégagé quelques lignes de faits qui montrent à quel point il serait impossible de couper la pratique du sacrifice sanglant de toute attache avec l'hindouisme supérieur[5]. On

1. Burrow and Emeneau, *Dravidian Etymological Dictionary*, Oxford University Press, 1961, n° 3747, p. 302. On n'oublie pas que le bouc est la victime sacrificielle védique par excellence et qu'il reste de loin la bête la plus fréquemment offerte dans les sacrifices sanglants.

2. *Op. cit.*, pp. 67-68.

3. J'ai vu à Poona une statuette de Mahiṣāsuramardinī destinée au culte domestique, où le *puruṣa* sorti du corps du buffle était à genoux sur le dos de la bête dans l'attitude du suppliant, les mains jointes.

4. Une enquête sur cette question est en cours.

5. Il y en aurait bien d'autres, que l'on n'a pas voulu utiliser ici parce qu'elles sont d'interprétation plus délicate : la première à s'imposer serait la présence de têtes coupées, dont une humaine au centre, dans la structure de l'autel védique du feu. Il semble bien que ces têtes, généralement remplacées par une unique tête de bouc, ont été dès le début des effigies, et des effigies en argile. J'y verrais pour ma part la représentation du « sacrifiant » lui-même avec tous ses biens en bétail, qui est la victime réelle. D'autre part, on place aussi à la base de cet autel, à l'intérieur des briques, une tortue vivante, symbole cosmogonique (ci-dessus, p. 18) : le « sacrifiant » est lui-même identifié au *Puruṣa* cosmogonique de *Ṛk-saṃhitā* X 90.

pourrait même dire que l'hindouisme supérieur, avec ses histoires d'*avatāra* et sa Déesse tueuse du démon-buffle (et de quelques autres), enseigne le sacrifice animal beaucoup plus que le sacrifice āgamique, en justifiant la violence nécessaire à la vie du monde et celle du sacrifice avant tout.

On aimerait aussi savoir si les sacrifices accomplis en relation avec le culte des temples font une place à l'idéologie de la *Bhagavad-gītā*, s'insérant ainsi dans l'univers de la *bhakti*. Cela ne paraît pas faire de doute pour le sacrifice āgamique, végétarien, qui est exécuté « pour le bien des mondes ». En cela d'ailleurs, le sacrifice n'est que le temps fort où le culte quotidien des temples révèle son essence sacrificielle, car c'est bien l'ensemble du culte qui est fait « pour le bien des mondes ». De plus, comme ce sacrifice théoriquement désintéressé ne peut être accompli que par des sacrifiants *yogin* — toujours en principe —, l'opposition entre les voies du monde, la « jouissance » — *bhukti* — et la voie du renoncement, la délivrance — *mukti* —, n'existe plus. Le dieu, comme la déesse, est *bhukti-mukti-da*, « donneur de jouissance mondaine et de délivrance ».

Il est plus difficile de dire quelle idéologie préside au sacrifice sanglant, car sa pratique par les basses castes ne trouve guère d'expression textuelle, sauf justement l'apologie de la violence dharmique que constituent la *Gītā* d'une part et le sermon du *dharma-vyādha* au brâhmane d'autre part. Si la guerre peut être un sacrifice, et un sacrifice prometteur de délivrance pour celui qui livre combat, si elle réclame une victime humaine dans le camp qui veut s'assurer la victoire pour que le vainqueur soit un vrai « sacrifiant »[1], le sacrifice sanglant à une divinité appropriée, de la part de dévots qui suivent leur *dharma* de caste, peut avoir exactement même valeur que le sacrifice āgamique. En pratique, il en est sans doute un peu autrement : il y a tou-

Mais J. C. Heesterman cherche d'un tout autre côté la signification des têtes coupées, qu'il considère comme des têtes réelles (The Case of the severed head, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens*, XI, 1967). Un autre faisceau de faits est constitué par les cas de décapitation de la Déesse elle-même : à la Reṇukā du Deccan correspond la Chinnamastā ou Chinnamastakā (« la Décapitée ») du nord de l'Inde. Pourra-t-on un jour en risquer une interprétation unique ?

1. On notera de quelle profonde intelligence du texte épique la transposition cultuelle de la guerre des Bhārata témoigne : le sacrifice d'Irāvān devient sacrifice initial, propitiatoire. Or, il s'agit du fils d'Arjuna, dont on a déjà dit qu'il apparaissait dans toute l'épopée comme le sacrifiant, et donc comme la victime réelle à laquelle on donne des substituts : son fils est un autre lui-même.

jours déperdition de valeur à mesure que l'on descend l'échelle sociale et que l'on s'éloigne du modèle idéal placé au sommet[1]. La préoccupation de la jouissance terrestre immédiate doit largement dominer celle de la délivrance, et probablement même la supplanter. Mais contrairement aux sacrifices votifs offerts par les individus, un sacrifice comme celui du buffle intéresse au moins la communauté qui y prend part, et l'on peut dire qu'il est fait « pour le bien des mondes », ou pour leur centre, qu'est précisément la communauté-« sacrifiant ».

Peut-être n'était-il pas si artificiel de se proposer de présenter l'ensemble de l'hindouisme sous l'angle du sacrifice, puisque celui-ci nous est apparu comme pratiquement omniprésent et que ses différentes variétés sont intrinsèquement liées les unes aux autres. En cours de route, il a rencontré sa négation, le renoncement au monde du sacrifice, et les brâhmanes ont réussi ce tour de force d'intégrer intimement l'un à l'autre les deux mouvements antithétiques. Le sacrifice et le renoncement en sont sortis profondément transformés, l'idéal brahmanique en a été fécondé, mais l'ensemble de la société a bougé aussi peu que possible dans ce lent bouleversement des conceptions. Tout s'est même passé comme si l'on était parti du postulat implicite que rien au monde ne devait changer et que l'action de l'homme ne pouvait que chercher à maintenir son ordre rassurant. C'est dire que l'action rituelle, sans cesse répétée, est le modèle même de toute action, et que le sacrifice, mode de communication de la terre avec le ciel, en est le centre. Tout peut devenir sacrifice, en même temps que tout devient renoncement au désir et aux poursuites individuelles.

Voir l'hindouisme dans cette perspective est du même coup comprendre comment les secteurs de la vie séculière qui devaient nécessairement s'éloigner le plus de certaines exigences de pureté rituelle, de non-violence, se sont trouvés sacralisés et intégrés

1. Ce qui ne signifie pas que l'universalisme de la *bhakti* n'ait pas su se frayer une voie jusque dans les couches les plus humbles de la hiérarchie sociale. Mais c'est alors l'expression affective qui a pris le dessus, en opposition explicite au modèle brahmanique : le *bhakta* « fou de Dieu » est beaucoup plus en marge de l'idéologie où les valeurs des castes supérieures sont conservées. L'amour de Dieu n'a plus à passer par le sacrifice et le *yoga*.

parfaitement à un *dharma* unique. Le *dharma* au sens global du terme a réconcilié dans les mêmes valeurs les devoirs opposés du brâhmane et du roi, mais aussi des hautes et des basses castes. Le plus beau est que des spéculations aussi subtiles ne soient pas restées lettre morte, mais aient profondément modelé une mentalité éprise de stabilité, aient fourni une réponse à toutes les questions possibles, au point que celles-ci ne sont guère arrivées à se formuler.

Terminer le sacrifice

*Remarques sur les honoraires rituels dans le brahmanisme**

par Charles MALAMOUD

En bateau, ma mie, ma mie,
En bateau, ma mie sur l'eau...
Voulez-vous payer ?
Non ? Poum dans l'eau !

Le grammairien Patañjali, évoquant, dans son commentaire à Pāṇini, I 1, 49, les « cent une valeurs » *(ekaśatam arthāḥ)* du cas génitif, esquisse une répartition des « connexions » *(abhisaṃbandha)* que l'on rencontre dans le monde des faits empiriques *(loke)*[1] : ces « connexions » sont multiples et diverses, mais elles sont rendues, cependant, sur le plan du *śabda*, c'est-à-dire des faits de langue, par une seule et même formule syntaxique, celle du complément de nom[2] : il y a les rapports qui relèvent de l'appartenance matérielle *(ārtha)*, c'est-à-dire, glose Nāgeśa,

* Cette étude a d'abord été exposée au Centre de Recherches comparées sur les Sociétés anciennes, dirigé par Jean-Pierre Vernant, le 9 février 1973. J'ai tiré grand profit des questions et observations formulées pendant ou après la séance par les indianistes Madeleine Biardeau bien sûr, et Marc Gaborieau, mais aussi par Pierre Vidal-Naquet, Jean-Pierre Vernant et, tout particulièrement, Jean-François Lyotard. Je les remercie de leurs lumières et de leur amitié. Anne André, qui débutait dans les études védiques tandis que je préparais ce texte, m'a aidé en me permettant de l'aider.

1. *Vyākaraṇa-mahābhāṣya*, éd. Kielhorn, vol. I, p. 119, 3e éd., Poona, 1962 : *yady api loke bahavo' bhisaṃbandhā ārthā gaunā maukhāḥ srauvāś ca śabdasya tu śabdena ko' nyo' bhisaṃbandho bhavitum arhati*. Commentaire de Nāgeśa, in *Navāhnika*, 370, col. 1 ; édition de la Chowkhamba Sanskrit Series, Banaras, 1954.

2. Sur la différence entre les fonctions proprement linguistiques du génitif et les divers champs — extra-linguistiques — auxquels s'applique la même valeur fondamentale de ce cas (complément de nom), voir, pour le *Vyākaraṇa*, Y. OJIHARA et L. RENOU, *La Kāśikā-vṛtti*, Paris, 1962, 2e partie, p. 14.

entre chose possédée et possesseur *(svasvāmitva)* ; le rapport de parenté *(yauna)*[1], par exemple la paternité *(pitṛtva)* ; le rapport fondé sur la transmission orale du savoir *(maukha)*, par exemple la relation entre maître et élève *(gurusiṣyabhāva)* ; enfin, le rapport liturgique *(srauva)* ; avoir, à l'égard de quelqu'un, la position de prêtre officiant *(ṛtviktva)*.

C'est ce rapport *srauva*[2] que nous voudrions examiner. Il se constate *loke*, dans le monde : non seulement dans le *loka* en tant qu'il est la contrepartie du *śabda*, mais encore dans le *loka* entendu comme le domaine d'activité des hommes ici-bas. Le sacrifice brahmanique[3] doit pouvoir être étudié aussi sous cet angle : le sacrifice est certes une relation entre les mortels et les immortels, entre les mortels et les morts : il est également une relation, interpersonnelle et sociale, des mortels entre eux.

Dans le dispositif du sacrifice solennel[4], nous distinguons :

1 / Un groupe de personnages ;

2 / Des instruments et des matières que ces personnages manipulent ;

3 / Une succession de moments.

1 / *Les personnages*

Ce sont :

a / Le *yajamāna*, ou *svāmin*, sacrifiant, ou patron du sacrifice. C'est lui qui commande la cérémonie. Il en fait les frais, il en recueillera les fruits. La façon dont il est impliqué dans l'acte sacrificiel est bien mise en lumière par la voix moyenne du verbe YAJ : le *yajamāna* sacrifie, c'est-à-dire que l'acte est organisé autour de lui et pour lui. Les gestes que lui-même exécute ne se

1. Il est paradoxal que l'exemple du rapport *yauna*, c'est-à-dire dépendant de *yoni* « matrice », soit la paternité. Il est vrai que le mot *yoni* prend dès le Veda le sens d' « origine » et que l'adjectif *yauna* finit par qualifier toute espèce de relations de parenté, même et surtout celles qui découlent du mariage.

2. *Srauva* « sacrificiel » est formé sur *sruva* « cuiller à puiser » (le beurre ou le lait que l'on versera dans les *sruc*, « cuillers oblatoires »). Cf. L. Renou, *Vocabulaire du rituel védique*, Paris, 1954, p. 171.

3. Nous entendons par brahmanisme le noyau orthodoxe de l'hindouisme : la religion enseignée dans la Śruti (la révélation védique au sens large) et dans la Smṛti (la tradition qui s'y réfère), et interprétée par la Pūrvā Mīmāṃsā.

4. Voir, parmi bien d'autres exposés, celui de Renou-Filliozat dans l'*Inde classique, Manuel des études indiennes*, Paris, 1947, t. I, § 698 sqq. Et nous renvoyons une fois pour toutes à l'ouvrage qui, à nos yeux, reste fondamental pour tout ce qui concerne le sacrifice brahmanique : S. Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmaṇas*, 2e éd. (avec une préface de L. Renou), Paris, 1966 (1re éd., Paris, 1898).

détachent pas de lui ; plus exactement ils font retour sur lui.

Pour être *yajamāna* il faut certaines qualifications, permanentes ou occasionnelles : être né dans un des trois premiers *varṇa*, et avoir reçu les sacrements ou perfectionnements requis *(saṃskāra)*, dont le principal est l'*upanayana*, « initiation » qui introduit à l'étude du Veda et constitue une seconde naissance, une naissance au Veda : c'est par ce sacrement de l'*upanayana* que l'on devient un *dvija*, un « deux-fois-né ». (Les śūdra, qui forment le quatrième *varṇa*, ont eux aussi, bien sûr, leur vie religieuse et leurs sacrifices. Mais les textes canoniques en parlent très peu. N'ayant qu'une seule naissance, la naissance biologique, n'ayant pas accès au Veda, ils ne peuvent, en principe, célébrer les rites qui n'admettent qu'un sacrifiant instruit des textes védiques et habilité à les réciter. Pour l'orthodoxie brahmanique, les śūdra, sans être des étrangers ni des exclus, sont en quelque sorte des mineurs religieux[1].) Dans la plupart des sacrifices brahmaniques, le *yajamāna* ne peut être qu'un homme, puisque seuls les hommes reçoivent l'*upanayana* proprement dit[2] ; mais la présence de sa femme, *patnī*, est, le plus souvent, indispensable : pour ce qui est de leur destin rituel, en tant que bénéficiaires des fruits terrestres du sacrifice, le *yajamāna* et sa femme sont solidaires ; pour ce qui est de leur sort dans l'au-delà, en tant que mânes, ils sont même confondus. A l'exception des *sattra*, sessions sacrificielles collectives et de longue durée, pour lesquelles existent des règles tout à fait à part, le sacrifice brahmanique, même quand il permet ou requiert la participation d'un grand nombre de personnes, est le fait d'un *yajamāna* unique, ou du couple que forment le sacrifiant et sa femme, non d'une collectivité. La qualification, *adhikāra*, du sacrifiant implique encore qu'il possède les moyens matériels de mener à bien le rite particulier qu'il a entrepris, et surtout qu'il ait le désir, *kāma*, des résultats qui en découleront à coup sûr s'il est correctement exécuté. Enfin, le *yajamāna* doit être rituellement pur au moment de s'engager dans la cérémonie.

1. Cf. R. S. Sharma, *Śūdras in Ancient India*, notamment pp. 68 sqq., Delhi, 1958.

2. Le mariage tient lieu d'*upanayana* pour les femmes. Cf. P. V. Kane, *History of Dharmaśāstra*, Poona, 1941, II, 2, p. 443.

b / Les *divinités*, *devatā*. Elles sont les destinataires des oblations. Quel que soit leur mode d'action sur le mûrissement des fruits du rite, quel que soit le rôle (nul selon la Mīmāṃsā, décisif dans la *bhakti*) que l'on attribue à leur volonté propre, à leur bienveillance à l'égard du *yajamāna*, il est sûr que le mouvement de l'oblation serait inachevé, indéterminé, s'il n'était orienté vers les dieux, qui sont là pour consommer l'offrande. D'une certaine manière, toutes les opérations du sacrifice brahmanique ont pour but de faire venir les dieux à cette table servie qu'est l'autel, ou bien de faire monter jusqu'à eux la fumée dont ils se nourrissent. Dans les rites en l'honneur des ancêtres, bien entendu, ce rôle de destinataires de l'offrande est tenu par les mânes, lesquels sont parfois représentés par des brâhmanes que l'on invite, à cette occasion, à prendre un repas.

c / Les *officiants*, ou *ṛtvij*. Ils sont les techniciens, les exécutants du sacrifice. Leur action s'exprime par la voix active ou, plus souvent, par le causatif du verbe YAJ : les *ṛtvij* font en sorte que le sacrifiant sacrifie. Il est méritoire, pour les *ṛtvij*, d'officier dans un sacrifice : mais c'est parce que cette tâche fait partie de leur *dharma*, et qu'il y a toujours du mérite à remplir les obligations définies par le *dharma* du groupe auquel on appartient ; ou plus exactement, il y a du démérite à ne pas le faire. Mais ce n'est pas le *ṛtvij*, c'est le *yajamāna* qui recueille les fruits spécifiques du sacrifice. Les *ṛtvij* sont, pour le temps de la cérémonie, au service du *yajamāna* (ou plutôt au service de la cérémonie elle-même), ce qui n'empêche pas qu'ils lui donnent des ordres. Ce sont obligatoirement des brâhmanes : les deux-fois-nés, les membres des trois *varṇa* supérieurs, ont ceci de commun qu'ils peuvent et doivent étudier le Veda, offrir des sacrifices, faire des dons ; mais c'est le privilège du premier *varṇa* que d'être habilité, en outre, à enseigner le Veda, officier dans les sacrifices offerts par autrui, et recevoir des dons. Etre *ṛtvij* n'est pas un métier, ni une fonction permanente ; on est *ṛtvij* pour une cérémonie donnée, parce qu'on a compétence pour cela. C'est le *yajamāna* qui choisit ses *ṛtvij*, se guidant sur leur réputation de savoir et de pureté. Certains sacrifices, sômiques notamment, exigent la participation d'un grand nombre de *ṛtvij*, qui, en ce cas, se groupent, se spécialisent et s'organisent de façon à former entre eux une hiérarchie. Les uns *(hotṛ)*

récitent les stances de la *Ṛk-saṃhitā*, d'autres *(adhvaryu)* s'affairent sur le terrain sacrificiel et récitent les formules de la *Yajuḥ-saṃhitā* ; d'autres encore font office de chantres *(udgātṛ)* ; enfin, le *brahman* a pour tâche de veiller sur l'ensemble, et son mode d'expression est le silence[1]. Il ne semble pas que les textes classiques imposent d'autres critères au *yajamāna*, quand il lui faut choisir ses *ṛtvij*, que l'appartenance au *varṇa* brahmanique et la compétence technique[2] (cf. Appendice 1).

2 / *Les éléments matériels et les instruments du sacrifice*

Ce sont :

a / L'*aire sacrificielle*, près de la maison du *yajamāna*. Au centre de cette aire est creusée ou surélevée la *vedi*, l'autel. C'est sur ce terrain que se font les allées et venues et, d'une manière générale, que s'exécutent tous les gestes qui constituent le sacrifice, et que sont disposés les divers ustensiles (récipients, cuillers, filtres) ; cet espace est élargi s'il s'agit d'un sacrifice animal ; il comporte alors un autel supplémentaire, l'*uttaravedi*, et, sur sa bordure orientale, le poteau sacrificiel, *yūpa*.

b / La *matière oblatoire*, *dravya* : offrande de céréales ou de produits lactés, ou victime animale, *paśu*, ou encore cette liqueur aux propriétés exaltantes et peut-être hallucinogène, le *soma*. La matière oblatoire est consommée par les destinataires du sacrifice, les *devatā* : soit directement, elle est alors versée dans le feu sacrificiel, ou jetée à terre, ou dans de l'eau, de toute façon, détruite, dépensée ; soit indirectement — elle est alors absorbée par les *ṛtvij* ou même dans certains cas par le *yajamāna* lui-même, mais c'est toujours en tant que ces mortels sont les substituts, les représentants visibles des *devatā* ou bien en tant qu'ils participent, pour cette phase de la cérémonie, de la nature

1. Sur la fonction du silence dans le sacrifice, voir L. RENOU, La valeur du silence dans le culte védique, *Journal of the American Oriental Society*, 1949, pp. 11-18 ; L. RENOU (avec la collaboration de L. SILBURN), Sur la notion de brahman, *Journal Asiatique*, 1949, pp. 7 sqq., notamment pp. 16 sqq. ; et maintenant le mémoire d'A. ANDRÉ, *Parole chantée, parole dite, parole tue*, soutenu à l'Université de Paris X en décembre 1972 (exemplaires dactylographiés).

2. Cf. M. BLOOMFIELD, *The Religion of the Veda*, New York, 1908, p. 193 ; A. B. KEITH, *The Religion and Philosophy of the Veda*, Harvard Oriental Series, vol. 31, Cambridge Mass., 1925, p. 250.

des *devatā*. Il n'est pas illégitime d'inclure dans les instruments du culte, ou plutôt dans les *dravya*, les *mantra* védiques récités à haute voix, chantés ou murmurés qui accompagnent les différents gestes sacrificiels. Il y a des sacrifices, nous le verrons, où la matière oblatoire consiste uniquement en Parole védique.

c / Les *feux*. Au nombre de trois dans le culte solennel — tandis qu'il n'y en a qu'un seul dans le culte domestique — ils servent à cuire les oblations (car « les dieux aiment ce qui est cuit ») et à les transporter, par la fumée qui s'en dégage, jusqu'aux dieux : aussi bien, le feu sacrificiel est-il appelé *vahni* (véhicule). Pour le feu dit *dakṣiṇāgni*, voir ci-dessous.

d / Les *richesses* de tout ordre que le *yajamāna* donne aux *ṛtvij*. Que sont ces richesses, quelles sont les modalités, quel est le symbolisme de ce transfert ? C'est de ces questions que nous voudrions traiter dans la présente étude.

3 / *Les moments*

Les rites sont d'une infinie diversité. Tous, néanmoins, sont constitués par la combinaison des mêmes éléments fondamentaux. Ils sont des séquences où nous voyons se succéder les mêmes moments, énumérés dans *Atharva-saṃhitā* XV 16. Il s'agit dans cet hymne[1], comme dans tous ceux du livre XV de ce recueil, d'une exaltation du *vrātya* : le *vrātya* ici est une des figures du *brahman* (neutre), de l'Absolu, représenté comme un personnage à forme humaine. Comme si souvent, une correspondance terme à terme est établie entre les différentes parties et fonctions de son organisme et les éléments spatiaux et temporels du cosmos et du sacrifice. Le *vrātya* est doué de sept manières d'exhaler son souffle. Son expiration première, c'est la Pleine Lune. Son expiration seconde, c'est le dernier quartier. Son expiration troisième, c'est la Nouvelle Lune. *Son expiration quatrième, c'est la confiance. Son expiration cinquième c'est la consécration. Son expiration sixième, c'est le sacrifice. Son expi-*

1. Cf. W. D. Whitney, *Atharva-Veda Saṃhitā*, translated..., Harvard Series, vol. 8, Cambridge Mass., 1905, pp. 769 sq.

ration septième, ce sont les honoraires sacrificiels[1]. Confiance, consécration, sacrifice, honoraires : tels sont les maillons de la chaîne sacrificielle.

a / La *śraddhā*, avant d'être la « foi », est la confiance que le sacrifiant a en l'efficacité du rite qu'il entreprend et surtout dans la compétence du *ṛtvij* qu'il choisit pour officier dans ce rite. « La confiance dans l'opération veut la confiance dans l'opérateur »[2].

b / La *dīkṣā* est la consécration du sacrifiant[3]. Préalable au sacrifice proprement dit, elle en est, d'une certaine manière, la phase essentielle. Pour sacrifier, en effet, il faut s'être dépouillé, par des austérités de toute sorte, de son corps profane et s'être donné un corps divin, ou plus exactement un corps sacrificiel, c'est-à-dire digne de servir d'oblation aux dieux et d'être assimilé par eux[4]. (Le seul *dravya*, le seul *paśu* véritables, c'est la personne même du sacrifiant, recréée par la consécration. Les autres offrandes n'en sont que des substituts dégradés : elles n'ont leur place dans le sacrifice que parce que le don de soi que fait le sacrifiant lors de la consécration n'est pas définitif.) La *dīkṣā* est précisément ce recueillement, fuite loin de soi et en même temps repliement sur soi, grâce auquel le sacrifiant redevenu embryon se prépare à renaître comme dieu, ou nourriture pour les dieux. Elle est donc une mort, suivie d'une gestation préliminaire à une nouvelle naissance. Le *Jaiminīya-upaniṣad-brāhmaṇa* III 2, 4, propose cette énigme : quelles sont les trois naissances et les trois morts que connaît un homme au cours de sa vie ? « L'homme, en vérité, naît trois fois, tout d'abord,

1. *yo' sya prathamo' pānaḥ sā paurṇamāsī / yo' sya dvitīyo' pānaḥ sāṣṭakā / yo' sya tṛtīyo' pānaḥ sāmāvāsyā / yo' sya caturtho' pānaḥ sā śraddhā / yo' sya pañcamo' pānaḥ sā dīkṣā / yo' sya ṣaṣṭho' pānaḥ sa yajñaḥ / yo' sya saptamo' pānas tā imā dakṣiṇāḥ*. Cette même séquence *śraddhā — dīkṣā — yajña — dakṣiṇā* se rencontre *Gopatha-brāhmaṇa* I 1, 39.

2. S. Lévi, *Doctrine*, pp. 110 sq. Cf. aussi H. Oldenberg, in *Zeitschrift der Deutsche Morgenland. Gesellschaft*, 50, p. 448 (= *Kleine Schriften*, Wiesbaden, 1967, I, pp. 26 sqq.) ; J. Gonda, *Religions de l'Inde*, Paris, 1962, I, pp. 58 sq.

3. Etude exhaustive de la *dīkṣā* dans l'ouvrage de J. Gonda, *Change and continuity in Ancient India*, La Haye, 1965, pp. 315-462. Voir aussi maintenant l'article de G. Thite, Significances of the *dīkṣā*, in *Annals of the Bhandarkar oriental Research Institute*, 1970, pp. 183 sqq.

4. Cf. S. Lévi, *Doctrine*, p. 130. Sur la *śraddhā*, voir P. Hacker, « śraddhā », *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, 7, 1963, pp. 151-189.

c'est de son père qu'il naît, puis de sa mère, puis du sacrifice. Il meurt trois fois. Quand son père le verse dans la matrice alors qu'il est à l'état de sperme, il meurt une première fois ; la matrice, en réalité, c'est comme des ténèbres aveugles. Puis, lorsqu'on lui fait faire la *dīkṣā*, il meurt une deuxième fois ; on lui rase les cheveux et la barbe, on lui coupe les ongles, on oint ses membres... il se tient assis, nu et dépouillé, il n'offre pas de libation, il ne sacrifie pas, il n'approche pas de femme, il parle une langue qui n'est pas humaine, il a alors la forme d'un mort... Puis, lorsque trépassé de ce monde, on le place sur le bûcher, il meurt une troisième fois »[1]. Bien entendu, cette deuxième mort et cette troisième naissance se reproduisent à chaque *dīkṣā*.

c / Le *yajña*, c'est le sacrifice au sens étroit du terme, l'acte même auquel la *dīkṣā* prépare : l'ensemble des gestes et des paroles qui font que la matière oblatoire est acheminée jusqu'à ses destinataires.

d / La *dakṣiṇā*, enfin : c'est le rite par lequel le *yajamāna* donne aux *ṛtvij* les richesses qui leur sont affectées.

A ces quatre chaînons fondamentaux, moments essentiels de toute procédure sacrificielle, il faut ajouter l'*avabhṛtha* la lustration finale par laquelle le sacrifiant, avec son épouse,

1. *trir vai gṛhapate puruṣo jāyate / pitur evāgre' dhijāyate / atha mātuḥ / atha yajñāt... trir u eva mriyata iti / sa yad dha vā enam etatpitā yonyāṃ reto bhūtaṃ siñcati / tat prathamaṃ mriyate / andham iva tamo yoniḥ... atha yad enam etad dīkṣayanti tad dvitīyaṃ mriyate / vapanti keśaśmaśrūṇi nikṛntanti nakhān / pratyañjanty aṅgāni... apavṛto' paveṣṭita āste / na juhoti / na yajate / na yoṣitaṃ carati / amānuṣīm vācaṃ vadati / mṛtasya vāvaiṣa tadā rūpaṃ bhavati... atha yad enam etad asmāl lokāt pretaṃ cityām ādadhati tat tṛtīyaṃ mriyate.* Cf. aussi *Śatapatha-brāhmaṇa* XI 2, 1, 1. On remarque que le *dīkṣita*, l'homme qui se soumet à la *dīkṣā* préparatoire au sacrifice, ne sacrifie pas pendant cette période. C'est qu'il est comme mort, dit le *Jaimini-upaniṣad-brāhmaṇa*. Dans leur « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », *Année sociologique*, 1899, pp. 29 sqq. (repris dans le tome I des *Œuvres* de MAUSS, Paris, 1968, pp. 193 sqq.), HUBERT et MAUSS, qui ont réuni un grand nombre de textes sur la *dīkṣā* comme reproduction de la vie fœtale, notent : « Etant un dieu, il (le *dīkṣita*) est dispensé de tout sacrifice » (p. 215 des *Œuvres*). En fait, les dieux sacrifient. Du moins ont-ils sacrifié dans les temps originaires, puisque ce sont toujours leurs sacrifices qui fournissent le modèle et la justification des sacrifices célébrés aujourd'hui par les hommes. La Pūrvā Mīmāmsā, cependant, réserve aux hommes l'aptitude à sacrifier : les dieux, dit-elle, ne sauraient sacrifier, n'ayant pas de *devatā* distinctes d'eux-mêmes à qui adresser leur offrande. On voit que ce raisonnement de la Mīmāṃsā, bien qu'il ait l'apparence d'une spéculation tardive, peut s'appuyer sur la façon dont la Śruti elle-même caractérise le *dīkṣita*.

se dégage du sacrifice pour rentrer dans la vie profane : il faut un rite pour sortir du rite, tout comme il en a fallu un pour y pénétrer.

Ce serait une erreur de croire que dans le processus sacrificiel la *dakṣiṇā* est une étape mineure. La rémunération des prêtres a la même importance, la même dignité que la consécration du sacrifiant et le rassasiement des divinités. Plusieurs hymnes de la *Ṛk-saṃhitā* exaltent en termes enflammés la *dakṣiṇā* : « C'est pour ceux-là seulement qui versent la *dakṣiṇā* que sont (faites) les beautés de ce monde, les soleils dans le ciel. Ceux qui versent la *dakṣiṇā* ont part à l'immortalité, prolongent leur durée de vie »[1].

« Ceux qui ont donné la *dakṣiṇā* se sont dressés dans le ciel ; ceux qui ont donné des chevaux sont avec le soleil ; ceux qui ont donné de l'or ont part à l'immortalité ; ceux qui ont donné des vêtements, O Soma, prolongent leur durée de vie »[2].

Et le même hymne fait surgir une Dakṣiṇā personnifiée, divinisée, qui, à son tour, comble de dons le patron généreux : « (La) Dakṣiṇā (donne) le cheval, (la) Dakṣiṇā donne la vache, (la) Dakṣiṇā donne aussi l'or brillant. (La) Dakṣiṇā conquiert la nourriture qui est souffle de notre âme. Il fait de la Dakṣiṇā sa cuirasse protectrice, celui qui s'y connaît »[3]. La *dakṣiṇā* est au sacrifice ce que les Apsaras sont aux Gandharva[4], ce que les rayons sont au soleil, les pensées brûlantes à l'amour, ce que le bois de combustion est au feu, ce que les cours d'eau

1. *Ṛk-saṃhitā* I 125, 6 : *dakṣiṇāvatām id imāni citrā /*
dakṣiṇāvatāṃ divi sūryāsaḥ /
dakṣiṇāvanto amṛtaṃ bhajante /
dakṣiṇāvantaḥ pra tiranta āyuḥ...
Commentaire à cet hymne, L. Renou, *Etudes védiques et pāṇinéennes*, Paris, 1967, XVI, pp. 183 sq.

2. *Ṛk-saṃhitā* X 107, 2 : *uccā divi dakṣiṇāvanto asthur /*
ye aśvadāḥ saha te sūryeṇa /
hiraṇyadā amṛtatvaṃ bhajante /
vāsodāḥ soma pra tiranta āyuḥ.

3. *Ṛk-saṃhitā* X 107, 7 : *dakṣiṇāśvaṃ dakṣiṇā gāṃ dadāti /*
dakṣiṇā candram uta yad dhiraṇyam /
dakṣiṇānnaṃ vanute yo na ātmā /
dakṣiṇāṃ varma kṛṇute vijānan.

4. *Taittirīya-saṃhitā* III 4, 7.

sont à la mer, ce que l'aliment d'immortalité est aux dieux[1].

La rétribution du *ṛtvij* nourrit le sacrifice. Le sacrifice désire la *dakṣiṇā*, la *dakṣiṇā* comble le sacrifice. Malheur à qui célèbre un sacrifice sans payer de *dakṣiṇā* ! Un sacrifice sans *dakṣiṇā* procède des ténèbres, tout comme un sacrifice où les injonctions rituelles ne seraient pas respectées, où ne serait pas offert l'aliment (des dieux), qui serait dépourvu de *mantra* védiques et de confiance *(śraddhā)*[2]. La *dakṣiṇā* est nécessaire à la vie du sacrifice, mais elle l'est tout autant à la vie du sacrifiant. « Celui qui offre un sacrifice sans *dakṣiṇā*, son sacrifice est flambé. Le sacrifiant (alors) n'a point de durée de vie »[3]. Bien mieux, c'est sur lui que retombe tout le péché du monde : les dieux, autrefois, se sont rendus coupables du plus monstrueux des crimes en mettant à mort un brâhmane, Viśvarūpa, qu'ils accusaient de porter des oblations à leurs rivaux, les Asura. Les dieux parviennent à « s'essuyer » de leur péché, sur les compagnons d'Indra, les Āptya. « Et les Āptya, à leur tour, disent : faisons passer cette souillure au-delà de nous — Sur qui ? — Sur celui qui offrira un sacrifice sans *dakṣiṇā* »[4]. Dans les hymnes védiques, l'éloge de la *dakṣiṇā* est mis dans la bouche de ceux qui doivent en être les bénéficiaires immédiats : les *ṛtvij* invitent leur patron à se montrer généreux. Il est remarquable qu'ils n'évoquent pas, d'ordinaire, leur propre besoin ou désir, mais le bien du sacrifice et du sacrifiant ; pourtant, la formule que le *ṛtvij* doit prononcer quand le sacrifiant lui remet la *dakṣiṇā* ne laisse pas de doute : le *yajamāna* désire les fruits du sacrifice, le *ṛtvij* désire la *dakṣiṇā* ; entre le sacrifiant et l'officiant, l'employeur et l'employé, est reconnue la solidarité, plus profondément la complicité qui unit non pas deux individus engagés dans une tâche commune, mais deux êtres désirants. Ce gâteau de riz que le *yajamāna* offre

1. *Pāraskara-gṛhya-sūtra* I 16, 6 : *agnir āyuṣmānt sa vanaspatibhir... devā āyuṣmantas te' mṛtena... yajña āyuṣmānt sa dakṣiṇābhiḥ... samudra āyuṣmānt sa sravatībhiḥ.* Ces formules sont celles que le père murmure sur le nombril ou dans l'oreille droite de son fils nouveau-né, lors de la cérémonie de l'*āyuṣya*. Cf. R. B. Pandey, *Hindu saṁskāras*, Delhi, 1969, p. 75, 2e éd.

2. *Bhagavad-gītā* XVII 13 : *vidhihīnam asṛṣṭānnaṃ mantrahīnam adakṣiṇam / śraddhāvirahitaṃ yajñaṃ tāmasaṃ paricakṣate.*

3. *Bhāradvāja-śrauta-sūtra* IX 18, 9 : *yo' dakṣiṇena yajñena yajeta sa yajñaḥ prakṣamaḥ / anāyur yajamānaḥ syāt.*

4. *Śatapatha-brāhmaṇa* I 2, 3, 4 : *ta u hāptyā ūcuḥ / aty eva vayam idam asmat paro nayāmeti kam abhīti ya evādakṣiṇena haviṣā yajātā iti.* Sur la légende de Viśvarūpa le Tricéphale et des trois Āptya, cf. G. Dumézil, *Heur et malheur du guerrier*, Paris, 1969, pp. 22 sqq.

au *ṛtvij* « qui l'a donné à qui ? le désir l'a donné au désir. Le désir est donneur, le désir est preneur »[1]. Le désir est un océan. On presse la *dakṣiṇā* d'y entrer. Ce thème, toutefois, est secondaire, par rapport à cet autre, qui se prête à des variations infinies : il faut payer la *dakṣiṇā*, parce que sans *dakṣiṇā*, le sacrifice est incomplet, et qu'un sacrifice incomplet est un sacrifice nul. Ce n'est pas tant le *ṛtvij* qui désire la *dakṣiṇā*, c'est le sacrifice lui-même qui est à la poursuite de ce complément de son être. « Le sacrifice fut pris de désir pour la *dakṣiṇā* il parvint jusqu'à elle »[2]. Le complexe sacrifice-*dakṣiṇā* a pour nom *iṣṭāpūrta*[3]. Dans ce composé dvandva, le premier terme, *iṣṭa*, est l'adjectif verbal de YAJ : « ce qui a été offert en sacrifice » ; le deuxième terme, *pūrta*, est l'adjectif verbal de PṚ, et signifie « donné à titre de gratification ». On interprète généralement *iṣṭa* comme « offrandes aux dieux », et *pūrta* « dons aux prêtres »[4]. A vrai dire, les commentaires tardifs donnent pour *pūrta* des acceptions variées qui ne se limitent pas à la seule *dakṣiṇā* : c'est l'ensemble des œuvres pies autres que les sacrifices proprement dits, aumônes, fondations charitables, creusement de puits[5]. L'*iṣṭāpūrta* forme la totalité du mérite qu'on a accumulé en cette vie (par des voies autres que l'ascèse), ce dont on peut se prévaloir pour l'au-delà. Il reste que la liaison est étroite avec la *dakṣiṇā* au sens strict : le *Taittirīya-āraṇyaka* enseigne un *mantra* qui doit être prononcé au moment des funérailles par le fils, le frère ou un parent du défunt : « Quitte le vêtement que tu as porté ici-bas, pense à ton *iṣṭāpūrta*, à la *dakṣiṇā*, pense à la façon dont à maintes reprises tu as fait

1. *Atharva-saṃhitā* III 29, 7 : *ka idaṃ kasmā adāt kāmaḥ kāmāyādāt / kāmo dātā kāmaḥ pratigrahītā*. Pour l'utilisation rituelle de cette formule, voir *Śāṅkhāyana-śrauta-sūtra* IV 7, 15. Cf. KANE, II, 2, p. 1069 et J. GONDA, *The Savayajñas*, Amsterdam, 1965, p. 23.

2. *Taittirīya-saṃhitā* VI I, 3, 6 : *yajño dakṣiṇām abhyadhyāyat tāṃ samābhavat.*

3. Sur la formation de ce mot, cf. J. WACKERNAGEL et A. DEBRUNNER, *Altindische Grammatik*, Göttingen, 1957, 2e éd., II, 1, p. 160 ; 1954, III, p. 585. Le *-ā* de *iṣṭā-* s'explique non pas, comme le laisse entendre le *Taittirīya-pratiśākhya* III 6, par sa position en fin de premier terme de composé, mais comme la finale védique de nom. acc. pl. neutre de thème en *a* : *iṣṭāpūrta-*, neutre singulier, est le composé qui continue le juxtaposé *iṣṭā-pūrtāni*.

4. Cf. A. B. KEITH, *The Religion and Philosophy of the Veda*, p. 250 ; J. GONDA, *The Savayajñas*, pp. 236 sq., et déjà E. WINDISCH, in *Festschrift Böhtlingk*, Stuttgart, 1888, pp. 115 sqq.

5. Cf. J. FILLIOZAT, Doctrine indienne de la charité, *Annuaire du Collège de France*, Paris, 1955. Voir aussi S. RODHE, *Deliver us from evil*, Lund-Copenhague, 1946, pp. 117 sqq.

des dons à tes alliés »[1]. L'*iṣṭa*, ce qui a été offert en sacrifice (aux dieux), doit être nécessairement complété par le *pūrta*.

Pour la Śruti, la *dakṣiṇā* est un élément essentiel du sacrifice parce que l'acte sacrificiel consiste à nourrir les dieux et que « il y a deux sortes de dieux : car les dieux sont les dieux, et les brâhmanes qui ont étudié et qui enseignent la science védique sont aussi des dieux. Avec les oblations, on satisfait les dieux ; avec les *dakṣiṇā*, on satisfait les dieux humains qui ont étudié et qui enseignent la science védique. Ces deux sortes de dieux, quand ils sont satisfaits, mettent le sacrifiant dans la félicité »[2]. Les uns sont les dieux invisibles, « on leur sacrifie d'une manière qu'on ne perçoit pas ; d'autres reçoivent leur oblation de façon visible ; les dieux visibles, ce sont les brâhmanes. C'est par l'*anvāhārya* qu'on les satisfait : c'est la *dakṣiṇā*. (Ce faisant) on supplée à ce qu'il y a de déchiré dans le sacrifice, ce qu'il y a de blessé, de luxé »[3].

En outre, et cette fois, c'est un enseignement de la Smṛti, c'est un devoir sacré que de défendre la *dakṣiṇā* des prêtres. Il est aussi légitime, malgré la recommandation générale d'*ahiṃsā*, de prendre les armes et de tuer pour protéger les *dakṣiṇā*, que pour sauver sa propre vie, celle des femmes, celles des brâhmanes[4].

Devant ces textes qui magnifient la *dakṣiṇā* avec tant d'obstination et qui, surtout, s'efforcent de la lier de manière si forte à

1. *Taittirīya-āraṇyaka* VI 1, 3 : *apaitad ūha yad ihābhibhaḥ purā / iṣṭāpūrtam anusaṃpaśya dakṣiṇāṃ yathā te dattaṃ bahudhā vi bandhuṣu.*

2. *Śatapatha-brāhmaṇa* II 2, 2, 6 : *dvayā vai devā devāḥ ahaiva devā atha ye brāhmaṇāḥ śuśruvāṃso' nūcānās te manuṣyadevās teṣāṃ dvedhā vibhakta eva yajña āhutaya eva devānāṃ dakṣiṇā manuṣyadevānāṃ brāhmaṇānām śuśruvuṣām anūcānānām āhutibhir eva devān prīṇāti dakṣiṇābhir manuṣyadevān brāhmaṇāṃ chuśruvuṣo' nūcānāṃs ta enam ubhaye devāḥ prītāḥ sudhāyāṃ dadhati.*

3. *Taittirīya-saṁhitā* I 7, 3, 1 : *parokṣaṃ vā anye devā ijyante pratyakṣam anye... te vai devāḥ pratyakṣaṃ yad brāhmaṇās tān eva tena prīṇāty atho dakṣiṇaivāsya... yajñasyaiva chidram api dadhāti yad vai yajñasya krūraṃ yad viliṣṭaṃ tad anvāhāryeṇānvāharati.* Cf. A. MINARD, *Trois énigmes sur les cent chemins*, Paris, 1956, II, § 115.

Nous ne pensons pas que les termes *chidra*, *krūra*, *viliṣṭa* désignent les déficiences occasionnelles de tel rite particulier. Tous ces adjectifs caractérisent des lésions, des manques, ceux-là mêmes dont souffre le sacrifice tant qu'il n'a pas reçu ce supplément qu'est la *dakṣiṇā* (en l'occurrence l'*anvāhārya*). Ces défauts, qui tiennent, comme on le verra, à la structure même du sacrifice, ne sont autres — changement de métaphore — que la souillure initiale dont les dieux se sont essuyés sur les Āptya, et les Āptya sur les sacrifiants qui ne versent pas de *dakṣiṇā*.

4. *Manu-smṛti* VIII 349 : *ātmanaś ca paritrāṇe dakṣiṇānāṃ ca saṃgare /*
strīviprābhyupapattau ca ghnan dharmeṇa na duṣyati.

l'ensemble du sacrifice, les indianistes ont eu deux sortes de réactions.

Pour les uns, qui étudient la *dakṣiṇa* en la considérant du point de vue du *ṛtvij*, la *dakṣiṇā* est avant tout une institution qui permet aux brâhmanes de consommer. La glorification de la *dakṣiṇā* témoigne d'une avidité grossière, impudente et naïve. Les prêtres exaltent les richesses matérielles dont ils s'engraissent, chantent les louanges de qui les enrichit, menacent de leurs malédictions qui se montre avare envers eux. Les spéculations, les interprétations qu'ils élaborent à propos de la *dakṣiṇā* ne sont que la justification idéologique de leurs appétits. Cette façon de voir est celle de Bloomfield[1], par exemple, qui n'a pas assez de sarcasmes ou plutôt d'ironique admiration pour ces clercs qui réclament avec astuce et insolence leur « bakchich » (c'est la traduction qu'il propose pour *dakṣiṇā*). Telle est aussi, en somme, l'attitude de Max Weber[2] : celui-ci met bien en lumière un fait important : les interdits auxquels sont soumis les brâhmanes ne leur laissent guère, en principe, d'autre moyen de gagner leur vie que leur activité liturgique ; mais Max Weber insiste surtout, à la suite d'Albrecht Weber, sur les « orgies de convoitise » auxquelles les brâhmanes se livrent, et sur les formidables pressions qu'ils exercent sur le reste de la société pour lui extorquer les *dakṣiṇā*. Les textes fondamentaux du brahmanisme ayant été écrits par des brâhmanes, tout donne à croire qu'ils ont été écrits aussi pour eux : les prescriptions du rituel, le *dharma* dans son ensemble, ont pour raison d'être de justifier la position prééminente des brâhmanes qui, non contents de dominer les autres *varṇa* en vertu de leur statut (socio)-religieux, entendent aussi les exploiter, ou du moins vivre et prospérer à leurs dépens.

Cette analyse, avec le jugement moral qu'elle implique, ne nous apprend pas grand-chose. Avidité, gloutonnerie des brâhmanes : les textes normatifs brahmaniques ne manquent pas, qui dénoncent eux aussi les effets « démoralisants » de la *dakṣiṇā* et qui mettent en garde les brâhmanes contre la tentation d'officier dans des conditions indues, par désir de gagner une *dakṣiṇā*[3].

1. M. Bloomfield, *The Religion of the Veda*, pp. 70 sqq., 190 sqq. et *passim*.
2. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, II, *Hinduismus und Buddhismus*, Tübingen, 1920, p. 61 sqq.
3. *Yājñavalkya-smṛti* II 237 : officier dans un sacrifice commandé par des hommes qui n'en sont pas dignes (n'étant pas *dvija* ou se trouvant en état d'impureté) est un crime qui compte parmi les plus grands.

(Il est vrai que ces exhortations peuvent être inspirées par la volonté de ne pas laisser déprécier les services liturgiques. « Il est interdit de reprendre des fonctions de prêtre officiant si elles ont été abandonnées par un autre, et d'officier dans un sacrifice de longue durée dont la *dakṣiṇā* est trop piètre, pour un client fiévreux, malade, phtisique, méprisé dans son village, de naissance douteuse »)[1]. L'interprétation de Bloomfield et de Max Weber est décevante parce qu'elle tourne court : ayant découvert, sans grande peine, que c'est l'intérêt des brâhmanes que de tenir des discours à la gloire de la *dakṣiṇā*, ils dédaignent d'étudier les termes et l'organisation de ces discours.

L'autre attitude est toute différente. Les indianistes qui l'adoptent, Gonda[2] et Heesterman[3], principalement, traitent sans réticence ni ironie de ce que nous disent les textes. Ils tirent le plus grand parti de cette idée, maintes fois réaffirmée, que la *dakṣiṇā* est une partie constitutive du sacrifice. Et ce sacrifice, ils le conçoivent surtout comme une répétition et une confirmation du processus cosmique. Telle qu'elle est résumée par Gonda, la doctrine védique de la *dakṣiṇā* fait de la rétribution des prêtres un cas particulier du don, *dāna*. Le don ne profite pas seulement au donataire. Il porte des fruits dont bénéficiera également le donneur. On donne de façon à mettre son partenaire en état et dans l'obligation de donner. Entre les partenaires du don s'amorce un circuit d'échanges qui est le symbole et le garant du bon ordre du monde. Cela est vrai de l'homme et des dieux, mais aussi de l'homme et de ces dieux humains que sont les brâhmanes. Les brâhmanes sacralisent le monde, le font accéder au niveau rituel, c'est-à-dire le rendent apte à célébrer les rites (ces rites qui précisément consistent à donner aux dieux et aux brâhmanes). Réciproquement, c'est dans la mesure où

La *Manu-smṛti* III 65 et XI 60 met en garde contre le *ayājyayājana*. *Sāmavidhāna-brāhmaṇa* I 11 : *ayājyayājane dakṣiṇās tyaktvā māsaṃ caturthe kāle bhuñjānaḥ...* « Quand on a officié pour quelqu'un qui n'était pas qualifié pour offrir un sacrifice, on abandonne ses *dakṣiṇā* et pendant un mois on ne prend qu'un repas sur quatre... »

1. *Āśvalāyana-gṛhya-sūtra* 1, 23, 20 : *nyastam ārtvijyam akāryam ahīnasya nīcadakṣiṇasya vyādhitasyāturasya yakṣmagṛhītasyānude śyabhiśastasya kṣiptayoner iti caiteṣām.*

2. J. Gonda, *Change and continuity in indian religion*, La Haye, 1965, pp. 214-217 et *passim* dans tout le chapitre intitulé « Gifts ». Même inspiration chez P. V. Kane, *History of Dharmaśāstra*, Poona, 1941, II, 2, chap. 25.

3. J. C. Heesterman, Reflexions on the significance of the Dakṣiṇā, *Indo-Iranian Journal*, III, 1960, pp. 241-258.

les brâhmanes reçoivent des dons qu'ils peuvent remplir leur office, tout comme les dieux ont besoin d'être entretenus par les hommes pour assurer le cours harmonieux des saisons et l'agencement correct du cosmos. De même Heesterman veut voir avant tout dans la *dakṣiṇā* un don qui engendre un contre-don, manifestant ainsi la nature cyclique de l'univers.

L'aire sacrificielle symbolise le cosmos. Le circuit des dons s'établit entre toutes les personnes humaines ou divines présentes légitimement sur les lieux du sacrifice, mais seulement entre elles : il a donc une fonction d'unification et d'exclusion. Dans le cycle sacrificiel, la *dakṣiṇā* représente le moment où le sacrifiant (renouvelant le geste de Prajāpati ?) se disperse à travers tout l'Univers. Mais le moment de la *dakṣiṇā* ne se comprend que comme l'opposé du moment de la *dīkṣā* : il y a une sorte de respiration cosmique, alternance de contraction et de dilatation, de recueillement et de dispersion qui est reproduite, confirmée par le *yajamāna* quand il fait se succéder *dīkṣā* et *dakṣiṇā* : la *dīkṣā*, épreuve ascétique par laquelle le sacrifiant se soumet à une vie embryonnaire et accumule des richesses vitales, correspond au premier temps ; la *dakṣiṇā*, qui est distribution, éclatement, symbolise le second.

Le défaut, selon nous, de cette deuxième interprétation, est de masquer quelques différences fondamentales : différence entre ce qui est donné aux dieux et ce qui est donné aux hommes ; différence entre le don, *dāna*, et la *dakṣiṇā* proprement dite. En outre, elle néglige l'aspect proprement économique de la *dakṣiṇā* : or ce qui nous frappe, c'est que dans le déroulement de la cérémonie sacrificielle, un rôle capital soit dévolu non pas à la dépense pure, à la destruction de matière comme c'est le cas pour des oblations versées dans le feu ou consommées sur place par les participants, mais à un déplacement de richesses qui s'effectue entre les partenaires humains du sacrifice. Et ces richesses, dont la consommation est, en règle générale, différée, viennent compenser des services : il s'agit donc très exactement, d'un achat de service.

La matière oblatoire destinée à être consommée par les dieux n'est pas nécessairement hétérogène à ce qui est donné aux officiants à titre de *dakṣiṇā*. Dans le *rājasūya*[1], par exemple, ce rite grandiose qui a pour fonction de consacrer le roi et plus précisément d'assurer sa souveraineté sur l'ensemble des points cardinaux, un moment essentiel est une partie de dés jouée entre quatre joueurs (un brâhmane, un kṣatriya, un vaiśya, un śūdra) ; la mise de chaque joueur est une portion d'un plat de riz *(odana)* dont il est dit explicitement qu'il est le substitut d'une vache de quatre ans qu'il leur faut dépecer sans toutefois lui faire de mal. Telle est l'interprétation que Caland[2] donne de *Āpastamba-śrauta-sūtra* XVIII 19, 2, interprétation approuvée et affinée par Gonda[3]. Or ces portions de riz, une fois le jeu terminé, ne sont pas consommées par les joueurs eux-mêmes (lesquels, remarquons-le, ont à ce stade de la cérémonie la fonction *yajamāna*), mais selon *Baudhāyana-śrauta-sūtra* XII 16, par le prêtre *brahman*, l'officiant qui veille sur l'ensemble du rite : on lui apporte ce riz comme *dakṣiṇā*. Ce n'est pas la seule procédure possible. Et rien ne dit, même à nous en tenir à ce texte, que ce plat de riz soit à lui seul toute la *dakṣiṇā* du *brahman*. *Āpastamba-śrauta-sūtra* XIII 19, 3 sq. enseigne pour sa part que deux bœufs doivent être donnés au *brahman* en *dakṣiṇā* pour cette opération.

Plus net sans doute est le cas de l'*anvāhārya*, étudié en détail par Gonda[4]. Lors des sacrifices de la Nouvelle Lune et de la Pleine Lune *(darśapūrṇamāsa)*, ainsi que des *caturmāsya* (célébrés au début de chacune des trois saisons de quatre mois qui forment l'année), l'oblation proprement dite consiste en gâteaux de riz. Les grains de riz qui restent, une fois que ces gâteaux ont été confectionnés, sont utilisés pour une sorte de bouillie appelée *anvāhārya*[5], « ce qui est à amener en supplément » (cf. Renou, *Vocabulaire du rituel védique*, s. v.). Il faut distinguer,

1. J. C. Heesterman, *The ancient Indian Royal Consecration*, La Haye, 1957, pp. 143 sqq., et surtout, pour le point que nous étudions ici, J. Gonda, *The Savayajñas*, pp. 24 sqq.

2. W. Caland, *Das Śrautasūtra des Āpastamba*, Amsterdam, 1928, III, p. 152.

3. J. Gonda, *op. cit.*, pp. 24 sq.

4. J. Gonda, *op. cit.*, pp. 21 sqq.

5. Pour la formation de ce verbal d'obligation, et pour le sens — « supplétif » — cf. A. Minard, *Trois énigmes*, II, § 115 *a*.

dans ce que nous enseignent les textes cités par Gonda, plusieurs situations :

a / Selon le *Gopatha-brāhmaṇa*, 1, 2, 5 sqq. « pour les sacrifices de la Nouvelle Lune et de la Pleine Lune, on ne donne pas de *daksiṇā*. La bouillie de riz qu'on fait cuire est donnée en *dakṣiṇā* »[1].

b / D'autres textes stipulent que l'*anvāhārya* doit faire partie nécessairement de la *dakṣiṇā*. Ainsi *Baudhāyana-śrauta-sūtra* (4 et XII 1, 6). Ailleurs il est dit simplement que c'est en présence de l'*anvāhārya* que doit se faire la distribution des *dakṣiṇā*. Ainsi *Śāṅkhāyana-śrauta-sūtra* I 12, 9, à propos du *darśa-pūrṇamāsa*.

Quand il s'agit de riz, tout au moins, le même *dravya*, la même masse de matière peut donc, dans certains rites importants, servir à rassasier les dieux aussi bien que les prêtres. C'est cette identité de substance qui retient surtout l'attention de Gonda. Il en tire argument pour montrer combien les deux séries d'offrandes, offrandes aux dieux, offrandes aux prêtres, sont liées, et combien il est nécessaire, par conséquent, de voir dans la *dakṣiṇā* un acte directement religieux, au même titre que les autres éléments du sacrifice, et combien il est erroné de voir en elle un salaire : ce qui est donné aux prêtres officiants à l'occasion du sacrifice n'est pas vraiment distinct de ce qui est donné aux dieux ; aussi bien, et plusieurs textes de la Śruti le montrent, les prêtres officiants sont à leur manière des dieux (cf. Appendice 2).

Mais les injonctions relatives à l'*anvāhārya* comportent d'autres indications de portée plus générale, parce qu'elles concernent non la matière, mais la façon dont celle-ci est traitée. Quand l'*anvāhārya* doit figurer dans un rite, il n'est pas certain qu'il constitue à lui seul toute la *dakṣiṇā* : mais il est pour le moins, et c'est ce minimum qui est caractéristique, l'élément inducteur de la *dakṣiṇā*. Il faut que l'*anvāhārya* soit en place pour que le processus de la *dakṣiṇā* se déclenche. Et de ce fait, la manière dont l'*anvāhārya* est manipulé nous permet de mieux comprendre la valeur et le symbolisme de la *dakṣiṇā* elle-même. Le riz dont on fait cette bouillie est cuit sur le feu appelé juste-

1. *Gopatha-brāhmaṇa* II 1, 5 : *na vai paurṇamāsyāṃ nāmāvāsyāyāṃ dakṣiṇā dīyante ya eṣa odanaḥ pacyate dakṣiṇaisā dīyate.*

ment *anvāhāryapacana*, autre nom pour *dakṣiṇāgni* : c'est celui des trois feux sacrificiels qui brûle dans la partie sud de l'aire consacrée. Une fois cuit, l'*anvāhārya* est transporté sur la *vedi*. C'est alors que peut commencer la distribution des *dakṣiṇā*. Cf. *Baudhāyana-śrauta-sūtra* II 21 sq. *Bhāradvāja-śrauta-sūtra* III 4 apporte une précision supplémentaire : quand l'*anvāhārya* est en place, le sacrifiant demande aux officiants, qui jusqu'alors étaient assis le visage tourné vers le nord, de faire face au sud[1]. Ce n'est pas le seul exemple d'une connexion entre la *dakṣiṇā* et le sud. Dans le grand sacrifice sômique, les vaches destinées à récompenser les services des officiants sont placées au sud de l'autel. Cf. *Śatapatha-brāhmaṇa* IV 3, 4, 14 sq. Ce Brāhmaṇa nous apprend, XI 1, 6, 20 sq., que si les vaches se tiennent au sud, si on les amène au sud au moment de les donner, par le *dakṣiṇāpatha*, le chemin du sud (cf. Renou, *Vocabulaire du rituel védique*, p. 73), c'est qu'il y a coïncidence entre le mot *dakṣiṇā*, qui est le nom qu'elles portent, et l'expression *dakṣiṇā (dik)*, « (point cardinal) sud »[2].

Cette coïncidence, comment faut-il la comprendre ? Nous touchons ici à une controverse ancienne qui porte sur la polysémie du terme *dakṣiṇā* : comment ordonner, faire dériver les unes des autres les acceptions : *a)* « (qui se trouve du côté) droit » ; *b)* « qui a de la dextérité » ; *c)* « (qui est au) sud » ; *d)* « (vache possédant les qualités qui la rendront propre à être une) *dakṣiṇā* » et même, comme le propose Renou, *e)* « (vache comme) prix de la capacité (dans les joutes rituelles), du *dakṣa* »[3] ? L'est est défini, ou plutôt nommé comme ce qui est premier, ce qui est devant et ce qui est (en) avant. Le sud est ce qui est à droite pour qui regarde l'est[4]. (Ou n'est-ce pas plutôt le contraire ? Ne pose-t-on

1. *Bhāradvāja-śrauta-sūtra* III 4 : *ya ṛtvijām uttarataḥ syus tān brūyād dakṣiṇata eta iti / tebhyo dakṣiṇata āsīnebhyo' nvāhāryaṃ dakṣiṇāṃ dadāti.*

2. *Śatapatha-brāhmaṇa* XI 1, 6, 21 sq.

Prajāpati et quatre de ses fils — Agni, Indra, Soma et Parameṣṭhin Prājāpatya — ayant officié tour à tour (Parameṣṭhin pour son père Prajāpati ; Prajāpati pour son fils Indra ; Indra pour ses frères Agni et Soma), puis ensemble dans les sacrifices de la Nouvelle Lune et de la Pleine Lune, découvrent successivement, et instituent, en les nommant, les points cardinaux : l'est d'abord, puis le sud, puis l'ouest, enfin le nord.

3. L. Renou, *Sur la notion de brahman*, p. 43, n. 1.

4. On remarque la même coïncidence entre droite et sud en sémitique. Cf. la note d'E. Dhorme *ad Exode* XXVI, 18 (Paris, 1956, p. 251 de l'édition de la Pléiade, t. I). Dissymétrie, en sanscrit, dans la façon de nommer les points cardinaux : si l'ouest est bien ce qui est derrière, ou après, par opposition à l'est qui est devant, (en) avant, le nord n'est pas normalement désigné comme la gauche et ne fait pas

pas d'abord le système objectif des orients, pour définir par rapport à ces axes la droite et la gauche ? L'Inde ne dira-t-elle pas plutôt que la droite c'est ce qui est au sud pour qui regarde l'est ?)

Le côté du sud et de la droite est aussi celui de la rectitude et de l'adresse. La racine DAKṢ signifie « agir habilement, avec compétence » ; l'adjectif *dakṣa* veut dire « habile » ; substantivé, il prend le sens de « talent »[1]. Les vaches (destinées à être offertes en) *dakṣiṇā* sont-elles affectées au sud parce qu'elles sont aptes, bonnes, et que le sud coïncide avec la droite ? La pratique rituelle qui les concerne dériverait alors du nom qu'elles portent. Il vaut mieux imaginer, avec Oldenberg[2], le cheminement inverse : le rite prescrit de placer les vaches au sud, c'est pourquoi elles sont dites méridionales, c'est-à-dire aussi, mais par connotation, correctes, aptes à servir d'honoraires sacrificiels. Quel que soit le point de départ[3], le fait notable est que les richesses données en *dakṣiṇā* se trouvent chargées de tout le symbolisme propre au sud. Or le sud est la région funèbre, le domaine des mânes, et celui de Yama, le roi des morts[4]. C'est

pendant à cette droite qu'est le sud. On est étonné de prendre en défaut sur cette question l'admirable Alberuni : il rend ici les Indiens plus systématiques qu'ils ne le sont. Cf. *Albêrûnî's India*... edited with notes and indices by E. C. Sachau, Londres, 1888, vol. I, p. 290. (Mais la « gauche » est parfois désignée par le mot *uttara* « septentrional » : ainsi *Taittirîya Âraṇyaka* I 24.)

1. Cf. A. Minard, *Trois énigmes sur les cent chemins*, Lyon, 1949, I, § 526.

2. ZDMG, 50, p. 438, n. 1.

3. Le *Nirukta* I 6, 7 énumère une série de possibilités : *dakṣiṇā dakṣateḥ samardhayati karmaṇaḥ / vṛddhaṃ samardhayati / api vā pradakṣiṇāgamanāt / diśam abhipretya / dig ghastaprakṛtir dakṣiṇo hastaḥ / dakṣater utsāhakarmaṇaḥ / dāśater vā syād dānakarmaṇaḥ.* « *Dakṣiṇā* dérive de *dakṣati*, verbe signifiant permettre de compléter. La *dakṣiṇā* permet de rendre complet ce qui est déficient. Ou bien (la *dakṣiṇā* reçoit son nom) du mouvement dextrogyre. Pour ce qui est du point cardinal, *dakṣiṇā* est le point cardinal naturel à la main. C'est la main droite. (Elle tire son nom) de *dakṣati*, verbe signifiant « agir avec force », ou bien de *dāśati*, verbe signifiant « donner ». » (C'est arbitrairement, semble-t-il, que le *Nirukta* attribue une valeur causative au présent *dakṣati*. Quant à la racine DĀŚ elle signifie « rendre culte » plutôt que « donner ». A s'en tenir au sanscrit même, le rapprochement de DAKṢ avec la racine DĀŚ est bien artificiel, tant sur le plan de la forme que sur celui du sémantisme, et n'apporte que peu de lumière ; mais il est curieux de noter que ces deux racines dérivent bien de la même base indo-européenne. Cf. M. Mayrhofer, *Kurgefasztes etymologisches Wörterbuch des Altindisches*, Heidelberg, 1957, II, p. 38.)

4. Midi étant l'heure du sud est aussi celle des morts. Cf. A. Minard, *op. cit.*, II, § 819. Dans le sacrifice sômique, c'est lors du pressurage de midi, *mâdhyaṃdine savane*, qu'ont lieu les cérémonies de livraison des *dakṣiṇā*. Oldenberg, *op. cit.*, p. 439 et n. 2, dans une étude où il met en évidence le lien, indubitable, en effet, dans les hymnes du *Ṛg-veda*, entre l'Aurore et la *dakṣinā* (la tâche de l'Aurore étant d'éveiller, pour la *dakṣiṇā*, le patron généreux) se demande comment cela est

une vérité que les textes de la Śruti et de la Smṛti répètent sans cesse ; ils ne se lassent pas d'en tirer les conséquences sur le plan du rite aussi bien que sur le plan de la spéculation. Un passage qui formule avec force la relation entre le sud, la mort et la *dakṣiṇā* est *Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad* III 9, 21 : « Quelle est (demande Śākalya à Yājñavalkya) ta divinité au midi ? — C'est Yama. — Ce Yama, sur quoi prend-il appui ? — Sur le sacrifice. — Et le sacrifice, sur quoi prend-il appui ? — Sur la *dakṣiṇā*. — Et la *dakṣiṇā*, sur quoi prend-elle appui ? — Sur la confiance *(śraddhā)*. Car c'est quand on a confiance que l'on donne la *dakṣiṇā* »[1].

L'*anvāhārya* mis à part, que savons-nous des biens donnés en *dakṣiṇā* ? La *dakṣiṇā* par excellence, c'est la vache. Le nom même n'est peut-être que la forme substantivée d'un adjectif qui qualifie avant tout la vache. Mais le *Śatapatha-brāhmaṇa* enseigne : « Il y a quatre (sortes de) *dakṣiṇā* : l'or, par quoi il (le sacrifiant) préserve sa propre durée de vie, car l'or est durée de vie. C'est cela qu'il (Prajāpati, dans le sacrifice archétypique) donna à Agni lorsque celui-ci fit le boute-feu. C'est pourquoi, depuis ce temps, c'est de l'or que l'on donne au boute-feu. Puis la vache : par elle, on préserve son souffle, car la vache est souffle ; la vache est nourriture et le souffle est nourriture ; il la donna à Rudra (pour son travail de) récitant (des *mantra* ṛgvédiques). Puis le vêtement : par cela on préserve sa peau ; car le vêtement est une peau ; il la donna à Bṛhaspati qui fit office de chantre. Puis le cheval ; le cheval, en vérité, est foudre ; ce faisant (en donnant un cheval en *dakṣiṇā*) on se donne le foudre pour guide. Celui qui sacrifie sacrifie avec cette pensée : qu'il y ait pour moi aussi une place dans le monde de Yama ; cela fait de lui quelqu'un qui a part au monde de Yama. Il donna le cheval à Yama (qui fit office de) *brahman* »[2].

compatible avec les indications des textes de rituel, qui enseignent que la distribution des *dakṣiṇā* se fait à l'heure de midi. Cf. aussi Renou, *Etudes védiques et pāṇinéennes*, Paris, 1957, III, p. 5.

1. *kiṃdevato' syāṃ dakṣiṇāyāṃ diśy asīti / yamadevata iti / sa yamaḥ kasmin pratiṣṭhita iti / yajña iti / kasmin nu yajñaḥ pratiṣṭhita iti / dakṣiṇāyām iti / kasmin nu dakṣiṇā pratiṣṭhiteti / śraddhāymā iti / yadā hy eva śraddhatte' tha dakṣiṇāṃ dadāti /*

2. *Śatapatha-brāhmaṇa* IV 3, 4, 24-27 : *catasro vai dakṣiṇāḥ / hiraṇyam āyur evaitenātmanas trāyata āyur hi hiraṇyaṃ tad agnaya āgnīdhraṃ kurvate' dadāt tasmād apy etarhy agnīdhe hiraṇyaṃ dīyate / atha gauḥ / prāṇam evaitayātmanas trāyate prāṇo hi gaur annaṃ hi gaur annaṃ hi prāṇas tāṃ rudrāya hotre' dadāt / atha vāsaḥ / tvacam evaitenātmanas trāyate tvag ghi vāsas tad bṛhaspataya udgāyate'*

L'or, la vache, le vêtement, le cheval : telles sont aussi dans l'Inde traditionnelle, tout au long de l'histoire, les formes les plus prisées, les plus fréquemment mentionnées, de *dakṣiṇā*. (Il faut y ajouter les chars et chariots et les harnachements.) L'or en particulier, « car c'est à Agni qu'appartient le sacrifice, et l'or est la semence d'Agni, c'est pourquoi l'or est donné en *dakṣiṇā* »[1].

Certains textes font également état de *dakṣiṇā* consistant en concubines. Dans la grande cérémonie royale de l'*aśvamedha*, le cheval destiné à être immolé au terme d'une année d'errance est confié à quatre groupes de gardiens (correspondant aux quatre points cardinaux) ; ces groupes sont conduits par les quatre prêtres principaux du sacrifice, qui, pour cette partie de leur service, reçoivent en *dakṣiṇā* des femmes qui ne sont autres, si l'on en croit *Āpastamba-śrauta-sūtra* XX 10, 2, que les épouses du roi[2].

Et la terre ? Alors que les donations de terre et de villages faites aux brâhmanes par le roi *(brahmadeya)* sont abondamment attestées dans les inscriptions et recommandées par l'*Artha-śāstra*[3], les textes proprement religieux en parlent avec réticence. Donner de la terre c'est comme donner la terre entière,

dadāt / athāśvaḥ / vajro vā aśvo vajram evaitat purogāṃ kurute yamaloke me' py asad iti vai yajate yo yajate tad yamaloka evainam etad apitvinaṃ karoti taṃ yamāya brahmaṇe' dadāt.

1. *Śatapatha-brāhmaṇa* V 2, 3, 6 : *tasya hiraṇyaṃ dakṣiṇāgneyo vā eṣa yajño bhavaty agne reto hiraṇyam... tasmād dhiraṇyaṃ dakṣiṇā.*

2. Cf. HEESTERMAN, *Royal Consecration*, p. 54. Le texte qui enjoint cette *dakṣiṇā* est *Āpastamba-śrauta-sūtra* XX 10, 2. « La première épouse *(mahiṣī)* du roi, on la donne au *brahman* ; sa favorite, *vāvatā*, au *hotṛ* ; son épouse répudiée *(parivṛktī)* à l'*udgātṛ*, sa quatrième épouse *(pālāgalī)* à l'*adhvaryu*. » Selon CALAND, *Das Śrautasūtra des Āpastamba...*, XVI-XXIV, p. 235, cette injonction se fonde sur *Śatapatha-brāhmaṇa* XIII 5, 4, 27 : *udavasānīyāyāṃ saṃsthitāyām / catasraś ca jāyāḥ kumārīṃ ca pañcamīṃ catvāri ca śatāny anucarīṇāṃ yathāsamuditaṃ dakṣiṇāṃ dadāti*, ce qu'il traduit : « Quand l'*udavasānīya-iṣṭi* (« oblation de départ marquant la fin du sacrifice sômique », cf. RENOU, *Vocabulaire du rituel védique*, p. 40) est terminée, le roi donne (aux quatre *ṛtvij* principaux) comme *dakṣiṇā* ses quatre épouses, et, en cinquième, la jeune fille, et les quatre cents servantes (cent à chacun), selon ce qui a été convenu. » Ici l'*adhvaryu* reçoit la jeune fille et la *pālāgalī*, le *brahman* la *mahiṣī*, le *hotṛ* la *vāvatā*, l'*udgātṛ* la *parivṛktī*. Comment, dans ces injonctions, faire le départ entre ce qui est à prendre au pied de la lettre et ce qu'il faut entendre figurément ? Ce ne sont pas les réserves embarrassées des commentateurs ultérieurs (« épouses du roi » est une manière de dire « les richesses qui leur appartiennent ») qui nous aident à voir clair.

3. *Artha-śāstra* II 1, 7 : *ṛtvigācāryapurohitaśrotriyebhyo brahmadeyāny adaṇḍakarāṇy abhirūpadāyādakāni prayacchet.* « Le roi doit offrir aux prêtres officiants, maîtres védiques, chapelains et savants en matière de Veda des (terres en tant que) dons brahmaniques, exemptés d'amendes et d'impôts et cessibles par héritage. »

et cela n'est concevable que comme *dakṣiṇā* d'un sacrifice total, *sarvamedha* ; et le mythe enseigne que la terre, alors, se dérobe. « Viśvakarman Bhauvana célébra un jour ce sacrifice (du *sarvamedha*). L'ayant exécuté il surpassa tous les êtres et devint toute chose en ce monde. C'était Kaśyapa qui officiait à ce sacrifice, et c'est à cette occasion que la Terre chanta cette stance : ‹ Nul mortel ne doit me donner. Tu as été stupide, Viśvakarman Bhauvana ; la terre s'enfoncera au milieu des eaux ; vaine est ta promesse à Kaśyapa › »[1]. Le sacrifice *viśvajit* (forme d'*agniṣṭoma*, sacrifice sômique) qui permet au sacrifiant de « gagner toute chose » a pour *dakṣiṇā* cent chevaux, ou mille vaches, ou bien plutôt la totalité de ce que possède le sacrifiant *(sarvasva)*. La Mīmāṃsā s'empresse d'apporter des restrictions : *sarvasva* ne peut désigner que la propriété personnelle du sacrifiant, non celle de ses parents[2]. Et selon cette doctrine, un sacrifiant ne saurait donner de la terre, car la terre appartient à tous les hommes[3]. Comment cela, proteste le *pūrvapakṣin*, « celui qui se trouve être le souverain de la terre entière peut fort bien la donner. — Non, répond le *siddhānta*, même celui-là ne peut le faire, car la jouissance que le souverain de la terre tire du fait qu'il en est le possesseur est exactement semblable à celle qu'ont les autres hommes ; il n'y a pas de différence entre leurs jouissances. Ce que le souverain de la terre a de particulier est ceci : ayant la charge de protéger les grains et les autres produits de la terre qui appartiennent aux autres hommes, il en reçoit une part : c'est cela seulement qu'il possède, non la terre elle-même »[4].

Abandonner en *dakṣiṇā* tout ce que l'on possède, même s'il

1. *Śatapatha-brāhmaṇa* XIII 7, 1, 1 sqq. décrit le *sarvamedha* institué par Brahma Svayambhu qui décide d'offrir son propre être aux créatures, et les créatures à son être. Dans le sacrifice « réel » que les hommes (les rois) célèbrent d'après ce modèle, la *dakṣiṇā* est tout ce qui est au milieu du royaume, y compris la terre et les hommes — mais à l'exclusion de ce qui appartient aux brâhmanes. Les *ṛtvij* se partagent ces biens en faisant le tour de l'horizon. La mise en garde formulée dans l'histoire de Viśvakarman Bhauvana constitue la fin de ce brāhmaṇa, XIII 7, 1, 14 sq. : *tena haitena viśvakarmā bhauvana īje / teneṣṭvātyatiṣṭhat sarvāṇi bhutānīdaṃ sarvam abhavad atitiṣṭhati sarvāṇi bhūtānīdaṃ sarvaṃ bhavati ya evaṃ vidvānt sarvamedhena yajate yo vaitad evaṃ veda / taṃ ha kaśyapo yājayāṃ cakāra / tad api bhūmiḥ ślokaṃ jagau na mā martyaḥ kaś cana dātum arhati viśvakarman bhauvana manda āsitha upamaṅkṣyati syā salilasya madhye mṛṣaiṣa te saṃgaraḥ kaśyapāyeti.*

2. *Jaimini-sūtra* VI 7, 2 : *yasya va prabhus syād itarasyāśakyatvāt*, « (on ne doit donner que) ce dont on est maître, car pour le reste, c'est impossible ».

3. *Jaimini-sūtra* VI 7, 3 : *na bhūmis syāt sarvān praty aviśiṣṭatvāt*, « pas la terre, car elle appartient à tous sans distinction ».

4. *Śabara-bhāṣya ad* VI 7, 3.

ne s'agit que de ce qu'on possède effectivement et personnellement, n'est vraiment admis qu'au moment de l'entrée en *saṃnyāsa*[1]. Il y a dans l'acte de se dépouiller totalement quelque chose d'orgiaque et de violent qui n'est pas compatible avec la vie sociale ni même avec le *dharma*. C'est que le *dharma* exige qu'une quantité minimale de biens demeure en circulation ; il exige aussi que l'on conserve des biens pour pouvoir offrir d'autres sacrifices, payer d'autres *dakṣiṇā*. L'entrée en renoncement, au contraire, est un effort pour liquider ce minimum et se soustraire au cycle des échanges. Le *saṃnyāsa* est une rupture avec le monde : le monde profane aussi bien que le monde sacrificiel ; mais cette rupture même est présentée comme un sacrifice : le renonçant sacrifie le sacrifice, faisant « monter en lui », intériorisant ses feux sacrificiels, et aliénant en *dakṣiṇā*, à cette occasion, tous les biens qui auraient pu lui permettre de célébrer d'autres sacrifices. (Il a pris soin, auparavant, de détruire en les jetant dans les feux sacrés tous ses instruments rituels qui, pour cette circonstance ultime, lui servent de *dravya* oblatoire.)

Ce paiement qu'est la *dakṣiṇā*, cette gratification aux prêtres qui doit nécessairement compléter la gratification donnée aux dieux, est-il un salaire ? Les auteurs que nous avons le plus souvent cités, Gonda et Heesterman[2] (et Max Weber avec eux, bien que son point de vue soit tout différent), déclarent à maintes reprises, avec beaucoup d'insistance, qu'il ne s'agit ni d'un salaire ni d'une rémunération. L'activité des prêtres n'est pas un travail : leur présence, de même que le don de la *dakṣiṇā*, est simplement un élément constitutif du processus sacrificiel, au même titre que les feux, le *yajamāna*, etc. ; ce processus étant avant tout une série d'échanges, la *dakṣiṇā* y trouve sa place

1. Le rituel d'entrée en *saṃnyāsa* est décrit en détail dans *Baudhāyana-dharma-sūtra* II 17. Cf. aussi *Yājñavalkya-smṛti* III 56 :
vanād gṛhād vā kṛtveṣṭiṃ sārvavedasadakṣiṇām /
prājāpatyāṃ tadante tān agnīn āropya cātmani.
« Quittant la forêt ou bien sa maison il fait une *iṣṭi* à Prajāpati, *iṣṭi* qui comporte comme *dakṣiṇā* tout ce qu'il possède, puis faisant monter en lui ses feux... » Passage parallèle, *Manu-smṛti* VI 38.

2. Cf. J. Gonda, *Religions*, I, p. 273 ; *Lingua*, V (1), p. 67 ; J. C. Heesterman, *Indo-Iranian Journal*, 1959, pp. 241 sq.

comme une forme particulière du don. Elle est, dit Heesterman[1], reprenant une formule de Mauss, caractéristique des sociétés qui ont dépassé la phase des « prestations totales » (entre clan et clan, famille et famille) mais n'ont pas encore atteint le stade du contrat individuel, de l'économie monétaire, du prix fixé et de la monnaie fixe.

Il nous semble, au contraire, que, s'il est une relation où la notion de contrat, et même de contrat individuel, trouve à s'appliquer, c'est bien celle qui est réalisée dans la *dakṣiṇā*. Sans doute les *ṛtvij*, pour les sacrifices les plus complexes, se présentent-ils souvent comme un groupe, différencié et hiérarchisé. Mais le *yajamāna*, lui, est toujours un individu. D'autre part, s'il est interdit au *ṛtvij* de marchander (cf. *Śatapatha-brāhmaṇa* IX 5, 2, 16), il lui est recommandé de s'enquérir, avant de s'engager, sur la nature du sacrifice projeté (c'est-à-dire du travail qu'il aura à fournir), sur l'honorabilité du sacrifiant, et sur le montant de la *dakṣiṇā*. Les textes, qu'ils appartiennent à la Śruti ou à la Smṛti, prennent soin d'indiquer quand ils décrivent un sacrifice, ou telle partie d'un sacrifice, ce que doit être la *dakṣiṇā* afférente[2]. Il est vrai que ces prescriptions laissent souvent beaucoup de latitude, et qu'elles ne fixent pas de maximum ! Mais la Smṛti en tout cas pousse si loin le souci « contractuel » qu'elle s'interroge sur la part de *dakṣiṇā* qu'il faudra verser au prêtre qui aura abandonné son travail rituel avant de l'avoir achevé : c'est prévoir dans le contrat le cas de la rupture de contrat. Sans doute ces textes de Smṛti sont-ils postérieurs de plusieurs siècles aux textes védiques qui nous parlent le plus abondamment de la *dakṣiṇā*. Et il se peut que les conditions sociales aient changé et que la notion même de salaire se soit fixée dans l'intervalle. Mais c'est dès les Śrauta-sūtra, c'est-à-dire les manuels liturgiques directement rattachés à la Śruti, que nous trouvons les règles, reprises par la littérature ultérieure, qui établissent le mode de répartition de la masse de la *dakṣiṇā* entre les *ṛtvij* engagés pour une même cérémonie[3].

1. J. C. Heesterman, *Royal Consecration*, pp. 164 sq.
2. *Manu-smṛti* VIII 210 : *sarveṣām ardhino mukhyās tadardhenārdhino' pare / tṛtīyinas tṛtīyāṃśāś caturthāṃśāś ca pādinaḥ.*
« Les premiers de tous sont ceux qui sont qualifiés pour toucher la moitié. Les suivants touchent la moitié de cela ; les *tṛtīyin* touchent le tiers, les *pādin* le quart. »
3. Voir les références aux *Śrauta-sūtra*, L. Renou, *Vocabulaire du rituel védique*, p. 51.

Le groupe complet des *ṛtvij* pour le sacrifice sômique, paradigme de toute cérémonie, comprend seize personnes (le nombre seize, notons-le au passage, est dans l'Inde traditionnelle, et aujourd'hui encore, le symbole de la totalité : on ne dit pas, en Inde, cent pour cent, mais seize seizièmes) : quatre chefs de file spécialisés, dont chacun est accompagné d'un premier, d'un deuxième et d'un troisième acolytes. Les quatre chefs de file, *mahartvij*, se partagent entre eux la moitié de la masse totale de la *dakṣiṇā*. Les premiers acolytes, appelés pour cette raison *ardhin* « ayant part à la moitié », se partagent la moitié du reste. Les deuxièmes acolytes sont les « ayant part au tiers », *tṛtīyin*. Les troisièmes acolytes, enfin, reçoivent le quart, ce sont les *pādin*. Si donc la *dakṣiṇā* est faite de cent douze unités, les *mahartvij* s'en partageront cinquante-six (chacun d'eux en recevant quatorze) ; les premiers acolytes vingt-huit ; les deuxièmes acolytes seize et les troisièmes douze. Il n'y a pas toujours partage égalitaire entre *ṛtvij* de même niveau, et peut-être le *brahman* était-il à l'origine habilité à toucher la moitié à lui seul[1]. Mais ces fluctuations importent peu. Ce qui frappe c'est qu'une règle existe, et cette volonté d'abstraction qui porte les liturgistes à raisonner sur les vaches, les vêtements, les objets d'or, les femmes, sur tout ce qui constitue la *dakṣiṇā* comme sur des quantités homogènes et divisibles (encore que l'exemple des cent douze unités concerne des « unités-vaches »). Ce qui frappe aussi, c'est que la hiérarchie des *ṛtvij*, qui tient à leur fonction dans le sacrifice, est affirmée à l'occasion de la richesse qui leur est dévolue.

Cette richesse leur est déférée en échange des services que l'on attend d'eux. La Mīmāṃsā consacre de longs développements à démontrer que cet échange est une transaction *hic et nunc*, dont les termes sont parfaitement perceptibles. Dans les sacrifices solennels, par exemple « dans le *jyotiṣṭoma*, la *dakṣiṇā* a pour fonction d'obtenir les services des officiants »[2]. Telle est la thèse. L'adversaire, *pūrvapakṣin*, se récrie : « Il faut considérer la *dakṣiṇā* versée aux officiants comme un acte de pur *dharma* en raison de l'effet du sens de la racine ‹ donner ›. Le *jyotiṣṭoma* est enjoint par le texte que voici : ‹ Celui qui désire le ciel doit célébrer le *jyotiṣṭoma*. › Et, en relation avec cela, il

1. Cf. L. Renou (-Filliozat), *L'Inde classique*, I, § 705.

2. *Jyotiṣṭomādau dakṣiṇādānasya rtvigānatyarthatvādhikaraṇaṃ :* telle est la teneur de l'*adhikaraṇa* qui commence avec *Jaimini-sūtra* X 2, 22.

est dit : ‹ Vache, cheval, mule, âne, chèvre, brebis, blé, orge, ‹ sésame, pois et cent douze (vaches ?) voilà ce qui constitue la ‹ *dakṣiṇā* › »[1]. « On donne la *dakṣiṇā* aux officiants »[2]. L'argument du *pūrvapakṣin* est en somme que ces injonctions sont de même niveau : c'est pour obtenir le ciel que l'on doit célébrer le *jyotiṣṭoma* et, tout aussi directement, c'est pour obtenir le ciel que l'on doit donner la *dakṣiṇā*. Il faut prendre garde en effet au verbe « donner ». « Ce don qui est enjoint est-il un acte de pur *dharma* ou bien s'agit-il d'un salaire destiné à acheter les services de l'officiant ? C'est un acte de pur *dharma* puisqu'il est présenté dans le Veda comme un devoir. La nécessité d'acheter les services de l'officiant nous apparaît par un effet de la connexion syntaxique. Or l'assertion védique directe a plus de force que la connexion syntaxique. Dans la vie courante aussi, le don est considéré comme ayant un objet extra-mondain. C'est par un effet mécanique, secondaire, que (de ce don de *dakṣiṇā*) résulte l'achat de services »[3]. La connexion syntaxique dont il s'agit ici, c'est la juxtaposition de deux propositions entre lesquelles nous imaginons un lien de subordination (implicite) qui, en l'occurrence, est illégitime. Et ce qui compte dans l'expression « donner la *dakṣiṇā* », c'est le verbe « donner », avec tout ce qu'il dénote et connote de gratuité, génératrice de mérite pour l'au-delà. Du reste, « la *dakṣiṇā* n'est pas proportionnelle au service demandé. En outre, on peut parler d'achat ou de location de service quand il y a possibilité de marchandage, mais non quand le prix est fixé, comme c'est le cas pour la *dakṣiṇā*. Et ce don de *dakṣiṇā* s'effectue conformément à des règles strictes avec récitation de *mantra* : ce qui ne se comprend que si le but est extra-mondain. On lit parfois que la *dakṣiṇā* peut consister en un bâton, une paire de chaussures, une peau séchée. Quel officiant louerait ses services pour un bâton ? »[4]

1. *Śabara-bhāṣya, ad loc. : asti jyotiṣṭomaḥ, jyotiṣṭomena svargakāmo yajeteti / tatredaṃ samāmananti, gauś cāśvaś cāśvataraś ca gardabhaś cājāś cāvayaś ca vrīhayaś ca yavāś ca tilāś ca māṣāś ca tasya dvādaśaśataṃ dakṣiṇā.*

2. *Ibid. : ṛtvigbhyo dakṣiṇāṃ dadātīti.*

3. *Ibid. : tatra saṃśayaḥ / kiṃ dānaṃ dharmamātram uta ṛtvigānamanaṃ iti / kiṃ prāptam / ṛtvigdānaṃ dharmamātraṃ syāt / tasya hi kartavyatā śrūyate / dadāti kartavyatāsmāc chabdād gamyate / ṛtvigānamanaṃ kartavyaṃ vākyād gamyate / śrutiś ca vākyād balīyasī loke' py adṛṣṭārthataiva dadāter gamyata iti sāmarthyād eva nānamanādi.*

4. *Ibid. : api ca karmānanurūpam api dākṣiṇyaṃ kva cic chrūyate... / api ca yatroccanīcapaṇyapaṇaḥ kriyate sa parikrayo bhavati, na yatra niyataparimāṇaṃ*

Telle est l'argumentation du *pūrvapakṣin*. A quoi le *siddhāntin*, porteur de la conclusion autorisée, rétorque : « Il faut considérer que la *dakṣiṇā* a pour fonction de « louer » (les services) parce qu'il est fait mention de tâches, tout comme dans la vie courante »[1]. A qui verse-t-on la *dakṣiṇā*, en effet ? Aux *ṛtvij*. Or ce terme ne désigne pas une situation permanente, un métier ou un statut : il qualifie des hommes qui exécutent une certaine tâche liturgique, au moment où ils l'exécutent. La *dakṣiṇā* est donnée non pas à des brâhmanes en tant que tels, mais en tant qu'ils exécutent le travail qui leur vaut le nom de *ṛtvij*. Tel est l'objet visible, évident de la *dakṣiṇā*. Entre la *dakṣiṇā* et le travail des prêtres il y a une relation causale, même si, dans le discours, les deux séries d'injonctions sont simplement juxtaposées ; on doit donner la *dakṣiṇā* au *ṛtvij* ; le *ṛtvij* doit officier ; en fait, il est évident que c'est pour obtenir (ou parce qu'on a obtenu) les services d'un officiant qu'on lui verse une *dakṣiṇā*. Et c'est une règle fondamentale de l'herméneutique *mīmāṃsaka* que « quand on peut assigner à une injonction une raison d'être visible, il n'est pas légitime d'en chercher une autre qui soit extra-mondaine ». Que la relation entre une injonction donnée et le résultat qui en découle évidemment, si elle est correctement appliquée, ne soit pas explicitement marquée, ce n'est pas cela qui doit nous faire hésiter à la reconnaître, lorsque nous la percevons. « Dans la vie courante aussi, quand on donne quelque chose à un porteur de bois, à un travailleur quelconque, c'est pour louer leurs services, même s'il n'est pas dit explicitement que c'est d'une « location » de service qu'il s'agit »[2]. Le vocabulaire même qu'on emploie est révélateur : « Car c'est le terme « loué » que l'on utilise »[3], dit le *sūtra*. Ce que Śabara illustre par cette citation : « Les officiants, qui ne sont pas consacrés, et dont les services ont été loués au moyen de la *dakṣiṇā*, permettent au sacrifiant qui, lui, est consacré, de célébrer le sacrifice »[4]. Les biens donnés aux officiants sont une

dānam | tasmād dharmamātraṃ dānam | api ca niyamavan mantravac ca kriyate | tad adṛṣṭārthatvenāvakalpate | kva cic ca śrūyate | daṇḍaḥ, upānahau, suṣkā dṛtiḥ, sā hi dakṣiṇā, iti | ko hi daṇḍenānamet.

1. *Jaimini-sūtra* X 2, 23 : *parikrayārthaṃ vā karmasaṃyogāl lokavat.*

2. *Śabara-bhāṣya, ad loc. : loke' pi hi kāṣṭhavāhaprabhṛtibhyo yad dīyate, tad asaṃkīrtite' pi parikraye, ānamanārtham eva bhavati.*

3. *Jaimini-sūtra* X 2, 26 : *parikrītavacanāc ca.*

4. *Śabara-bhāṣya, ad loc. : dīkṣitam adīkṣitā dakṣiṇāparikrītā ṛtvijo yājayantīti.*

rémunération parce que leur activité est un travail. « On les décrit comme des bûcherons »[1]. En effet, commente Śabara, il y a ce texte : « De même que le bûcheron qui coupe du bois, quand il a été engagé pour ce travail, se met à ce travail, de même les prêtres officiants de ce sacrifice »[2]. Pour engager quelqu'un à travailler pour autrui, il faut payer ses services[3].

Certaines objections du *pūrvapakṣin* (forgées, ne l'oublions pas, pour les besoins didactiques de l'exposé, par un auteur qui s'identifie, au bout du compte, avec le *siddhāntin*, le tenant de la conclusion autorisée) sont restées sans réponse ; par exemple, sur la disproportion entre le service demandé et le paiement. Quant à la règle mīmāṃsaka qui interdit de chercher à une action enjointe par l'Ecriture un but extra-mondain lorsqu'un but mondain se laisse percevoir, c'est un axiome qui n'a de valeur que dans ce système particulier. Aussi bien, ce qui compte, ce n'est pas de savoir si le *siddhāntin* a réfuté le *pūrvapakṣin* d'une manière qui pour nous serait convaincante. Il nous importe avant tout de comprendre l'interprétation que donne de la *dakṣiṇā* l'école philosophique orthodoxe par excellence, celle qui fonde toute sa spéculation sur une analyse du rite, et pour qui le critère de la connaissance valide est la conformité à la parole védique. Ne prenons pas la thèse du *siddhāntin* pour un cynisme. Elle est un effort de clarification. Elle va dans le sens de la hiérarchisation des actes, ce qui est un des objectifs principaux de l'école : dans ce qui nous est enjoint par l'Ecriture, il y a des actes qui servent directement de *dharma*, et n'ont pas d'autre objet que de nous faire gagner le ciel ; d'autres, qui ont des résultats immédiats, ne se justifient que dans la mesure où

1. *Jaimini-sūtra* X 2, 28 : *naiṣkarṭṛkena saṃstavāc ca.*

2. *Śabara-bhāṣya, ad loc. : yathā vai dāruhāro naiṣkarṭṛko niṣkartanabhṛtaḥ karmayoge vartate, evaṃ vā ete yajñasya ṛtvija iti.*

3. *Śabara-bhāṣya ad Jaimini-sūtra* X 2, 25 : *nāntareṇa parikrayaṃ parārthe paraḥ pravartate.*

Āpastamba-śrauta-sūtra XII 7, 1-10 enjoint cependant de donner une *dakṣiṇā* à des participants au rite qui ne sont pas des *ṛtvij* à condition qu'ils se tiennent à l'intérieur de l'aire sacrificielle, sur le côté sud du *sadas*, qu'ils soient des brâhmanes savants et qu'ils n'aient pas sollicité ni exigé par la menace cette gratification. Sans être des *ṛtvij* au sens strict du terme, leur présence sur le terrain sacrificiel et leurs qualifications leur confèrent un statut sacerdotal. Heesterman, dans l'article cité *supra*, n. 2, p. 177, considère que cette pratique, déjà désuète à l'époque du *Śatapatha-brāhmaṇa*, puisqu'elle ne repose que sur des indications de la *Kaṭha-saṃhitā* et de la *Maitrāyaṇī-saṃhitā*, témoigne du rôle que la « communauté » jouait primitivement dans le déroulement du sacrifice.

ils sont les auxiliaires des premiers. Ces deux séries ne se confondent pas (cf. Appendice 2).

En fait, il est bien vrai qu'il ne peut y avoir de commune mesure entre le service demandé aux *ṛtvij* et la rétribution qu'on leur donne. Si riches que soient les *dakṣiṇā* prescrites (elles peuvent être fabuleuses), comment pourraient-elles payer la béatitude céleste, la satisfaction de tous ses désirs, la souveraineté universelle qui, selon les cas, doivent être pour le sacrifiant le résultat de son sacrifice ? Il est juste donc de dire que la *dakṣiṇā* ne saurait être proportionnée à ce résultat. Elle est simplement le stimulant dont on use pour inciter les prêtres à faire ce qu'on attend d'eux. La différence est donc évidente entre ces honoraires, ce *bakchich*, selon la traduction de Bloomfield, qui, pour se vouloir méprisante, n'en est pas moins judicieuse[1], et le salaire qui paie la fabrication d'un objet doté d'une valeur d'échange. Ce qui frappe, cependant, c'est que la *dakṣiṇā*, si elle n'est pas un salaire, sert de modèle au salaire. Dans les lois de Manu, la question des *dakṣiṇā* rituelles est traitée dans le développement consacré aux salaires et aux contrats. Après avoir exposé le principe de répartition de la masse de la *dakṣiṇā* entre les différents *ṛtvij*, Manu déclare : « Les hommes qui ici-bas (c'est-à-dire dans le monde profane) se groupent pour faire leur travail doivent se répartir les recettes selon ces mêmes principes »[2]. Benveniste, étudiant la généalogie de la notion de salaire, montre que dans les langues indo-européennes anciennes les mots qui ont fini par désigner le prix d'un travail ont d'abord signifié « prix d'une compétition », « récompense pour une action d'éclat »[3]. Dans l'Inde, le prototype du travail rémunéré, ce n'est pas l'exploit guerrier ou sportif, c'est la performance reli-

1. Les pots-de-vin ne sauraient être proportionnés aux services effectivement rendus, qui sont, le plus souvent, difficilement mesurables ; ils sont fonction du rang hiérarchique du donataire.

2. *Manu-smṛti* VIII 211 : *Saṃbhūya svāni karmāṇi kurvadbhir iha mānavaiḥ / anena vidhiyogena kartavyāṃśaprakalpanā.*

Glose de Kullūka : *militvā gṛhanirmāṇādīni svakarmāṇi loke sthapatisūtradhāryādibhiś ca manuṣyaiḥ kurvadbhir anena yajñadakṣiṇāvidhyāśrayaṇena vijñānavyāpārādyapekṣayā bhagakalpanā kāryā.* « Quand dans le monde (profane) des hommes se groupent pour faire chacun son travail, par exemple des architectes et des charpentiers, etc., pour construire une maison, ils doivent se répartir les gains selon la règle des *dakṣiṇā* sacrificielles, d'après leur compétence et leur qualification. »

3. E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, 1969, I, pp. 163 sqq.

gieuse (la performance poétique, si l'on remonte jusqu'aux hymnes du *Ṛg-veda*, et si l'on en croit Renou).

Mais qu'est-ce donc que ce travail, ou cette performance, dont la *dakṣiṇā* est le prix ? Pour répondre à cette question, il nous faut d'abord examiner les situations rituelles où la *dakṣiṇā* n'apparaît pas directement, mais de façon métaphorique. Nous verrons ainsi se dégager une fonction « *dakṣiṇā* » qui ne peut être réalisée par les biens matériels dont nous parlent les textes sur lesquels nous nous sommes appuyés jusqu'à maintenant, mais par des substituts.

Le rituel brahmanique se divise en deux parties : le rituel solennel *(śrauta)* et le rituel domestique *(gṛhya)*[1]. Le premier, enseigné dans les Śrauta-sūtra, exige la mise en œuvre de tous les éléments qui constituent le dispositif que nous avons présenté en commençant : en particulier, les trois feux sacrificiels, distincts du feu domestique, et la présence d'officiants, *ṛtvij*, distincts du sacrifiant ; certains *dravya*, le *soma* notamment, ne sont offerts que dans des rites *śrauta*. Le rituel domestique, enseigné dans les Gṛhya-sūtra, est beaucoup plus simple : il ne demande qu'un seul feu, ou pas de feu du tout, et le maître de maison, *gṛhapati*, n'a pas besoin de *ṛtvij* pour célébrer les cérémonies qui en font partie. C'est ce dernier trait surtout qui est déterminant pour la distinction entre les deux niveaux du culte. Certaines cérémonies ont une version *śrauta* et une version *gṛhya* : ainsi les rites aux mânes, *śrāddha*, ont des formes solennelles (le *piṇḍapitṛyajña*) et des formes privées (*śrāddha* proprement dit, *pitṛyajña* quotidien). Il se peut que, dans le cas du culte des morts, les formes *śrauta* soient des créations secondaires, des agrandissements, pour ainsi dire, d'un culte purement *gṛhya* à l'origine (encore que les formes solennelles soient décrites dès les textes les plus anciens) : ce qui est remarquable, cependant, c'est la valeur de modèle que la forme *śrauta*, plus complexe, plus élaborée, prend par rapport à la forme domestique. Les ritualistes distinguent, pour un même groupe de sacrifices, la *prakṛti*, forme paradigmatique de base, et les *vikṛti* qui en sont

1. Cf. Renou (-Filliozat), *Inde classique*, I, § 711.

les réalisations dérivées. On est tenté de dire que, dans les descriptions que les textes font des rites domestiques, ils les donnent à comprendre comme des *vikṛti* de cette *prakṛti* générale qu'est le schéma du rite solennel. Cela s'explique aisément : le rite *śrauta* n'est pas décrit seulement dans les manuels liturgiques qui lui sont spécialement consacrés — comme c'est le cas pour les rites *gṛhya* — il forme aussi le thème principal de la partie *brāhmaṇa* de la Révélation védique (les rites domestiques n'y ont point de place, à peu d'exceptions près, dont les plus notables sont *l'upanayana*, rite d'initiation aux études védiques, et les cinq *mahayajña* quotidiens). Nous ne prétendons pas que les rites solennels aient, dans la réalité, modifié, modelé à leur image les rites domestiques. Mais il nous paraît indubitable que le dispositif *śrauta* fournit le schéma d'interprétation auquel recourent les textes quand il leur faut expliquer le symbolisme des rites domestiques et, plus généralement, de toutes les activités qui sont assimilées à des rites.

Toutes les cases de ce cadre explicatif ne sont pas toujours remplies. Mais il en est une qui l'est généralement : c'est celle qui est réservée à la *dakṣiṇā*. Ainsi, la période d'études védiques. Pendant les années que le jeune garçon *dvija*, après son initiation (devenu effectivement *dvija* du fait de son initiation), passe à apprendre le Veda auprès de son maître et à servir ce dernier, il n'a pas de vie rituelle propre : pour célébrer les rites, en effet, il faut posséder au moins un feu, le feu domestique, qui n'est allumé qu'au moment du mariage. En fait, l'étudiant brahmanique a une vie rituelle intense, mais de substitution. Toute cette période, marquée par le recueillement, la retenue, une chasteté totale (le terme qui désigne cette phase de la vie, ce premier *āśrama*, est *brahmacarya* « fréquentation du *brahman* », c'est-à-dire du Veda ; or ce terme signifie également « continence sexuelle »), et des violences ascétiques de toute sorte, est assimilée à une longue *dīkṣā*, une consécration pour ce *yajña* permanent que doit être la vie (la jeune fille, qui n'a pas droit aux études védiques, a elle aussi une phase *dīkṣā* dans son existence : ce sont toutes les années qui précèdent le mariage). Mais surtout le *brahmacarya* est assimilé à une longue session sacrificielle, *dīrghasattra*[1].

1. Cf. Gadādhara *ad Pāraskara-gṛhya-sūtra* II, 2, 15 : *dīrghasattraṃ vā upaiti yo brahmacaryam upaiti*. « Il se soumet à une session sacrificielle de longue durée celui qui se soumet au *brahmacarya*. »

Dans ce sacrifice, le jeune étudiant a le rôle de *yajamāna*, et son maître *(ācarya, guru)* lui est une divinité. Le devoir du *brahmacārin* n'est pas seulement d'étudier le Veda ; il est aussi de recueillir des aumônes qu'il déposera aux pieds de son maître, ou qu'il introduira dans ce foyer sacrificiel qu'est l'estomac de son maître ; et de même que le sacrifiant absorbe les restes du *dravya* oblatoire, de même l'étudiant se nourrit des restes que lui laisse son maître. Mais d'un autre côté, la *devatā* de ce sacrifice est le Veda, et le maître védique est l'officiant, *ṛtvij*, qui permet à ce sacrifice de s'accomplir : le maître est l'employé de son élève. Aussi faut-il que l'élève verse une *dakṣiṇā* à son maître. Que sera-t-elle ? « Si l'étudiant reçoit (au cours de sa tournée d'aumônes d'autres biens que de la nourriture, par exemple du bétail ou du bois à brûler et qu'il les donne à son maître), tels qu'il les a reçus, alors ces biens tiennent lieu de *dakṣiṇā*. Tel est le sacrifice quotidiennement célébré par l'étudiant brahmanique »[1]. C'est le versement de la *dakṣiṇā* qui institue le maître comme *ṛtvij*. Il y a deux personnes réelles, le maître et l'élève ; mais dès lors que leur relation est assimilée à un sacrifice, il y a trois personnages à jouer : sacrifiant, divinité, officiant ; le sacrifiant est toujours l'élève, mais le maître assume tour à tour l'un et l'autre des rôles de divinité et d'officiant (quand il est officiant, c'est le Veda qui est la *devatā*). Le maître, à vrai dire, reçoit une autre *dakṣiṇā* : celle que lui verse, au terme de la période d'études, le père de l'étudiant. Mais ici, c'est le père qui est le *yajamāna*, le maître est cantonné dans son rôle de *ṛtvij*, la *devatā* est le texte védique, et l'on ose dire que l'étudiant est en l'occurrence l'offrande, *dravya*, ou plutôt la victime, *paśu*. C'est en tout cas le mérite du père, de celui qui paie cette *dakṣiṇā* de fin d'études qui se trouve accru.

Le rite du *brahmayajña* offre une situation analogue. C'est un des cinq *mahayajña*[2] quotidiens prescrits au maître de maison, « grands sacrifices » qui constituent l'une des pièces essentielles du rituel *gṛhya*. Ils sont grands, nous disent les commentaires, non par les moyens qu'ils mettent en œuvre (leur *dravya* se réduit à presque rien, un minimum de matière), mais par les

1. *Āpastamba-dharma-sūtra* I (1) 4, 3 : *yad anyāni dravyāṇi yathālābham upaharati dakṣiṇā eva tāḥ / sa eṣa brahmacāriṇo yajño nityaprataṭaḥ.*

2. Cf. *Taittirīya-āraṇyaka* II 10 : *pañca vā ete mahayajñāḥ satati pra tāyante satati saṃ tiṣṭhante devayajñaḥ pitṛyajño manuṣyayajño brahmayajña iti.*

fruits qui en résultent pour celui qui les célèbre[1]. Le plus ténu, le plus « déconcrétisé » d'entre eux est le *brahmayajña* qui a pour *devatā* le *brahman*, c'est-à-dire le texte du Veda. De même qu'on est tenu de satisfaire jour après jour les dieux, les mânes, l'humanité et les « êtres » *(bhūta)* indistincts et inquiétants qui rôdent à l'intérieur et autour de la maison, de même il faut satisfaire, rassasier le *brahman*, la Parole védique. La matière oblatoire, ici, n'est autre que le texte védique lui-même. Le sacrifice au Veda, le *brahmayajña*, consiste en effet en une récitation solitaire (éventuellement mentale) d'un texte védique qui peut être la *gāyatrī* sans plus. Le feu domestique, non plus que les feux sacrificiels, n'y joue aucun rôle, puisqu'il est recommandé au maître de maison de célébrer le rite dans la solitude de la forêt. Sont en présence, ici, le sacrifiant et le texte védique, qui tient le double rôle de *devatā* et de *dravya*. Or les passages de l'Ecriture qui enjoignent ce rite le rabattent ou plutôt l'étirent sur le schéma du sacrifice sômique le plus complexe ; mais pour cela, il leur faut faire entrer dans le *brahmayajña* toutes les puissances atmosphériques : « Ce *brahmayajña* a pour chariot oblatoire (servant au transport du soma) le nuage ; pour le feu, l'éclair ; pour oblation, la pluie... »[2] — « pour *dīkṣā* le jeûne du sacrifiant... »[3]. Et pour *dakṣiṇā* ? « C'est un sacrifice qui a le souffle vital pour *dakṣiṇā*, il a une *dakṣiṇā* infinie, c'est le sacrifice le plus réussi »[4]. Il a pour *dakṣiṇā* « ce qu'il y a de meilleur » ; « car le meilleur c'est (le souffle vital qui n'est autre que) le Soi »[5]. Ici le sacrifiant du *brahmayajña*, récitant le texte védique, est considéré comme le *ṛtvij* : ce bien suprême qu'il reçoit, l'*ātman*, il le reçoit à titre de *dakṣiṇā*. Mais le même texte, quittant la métaphore amplificatrice, revient au récitant en tant que *yajamāna* : comme tel, il ne reçoit pas, mais paie au contraire une *dakṣiṇā*. En quoi consiste-t-elle ? Après avoir récité son texte védique dans la forêt, « il revient vers les maisons ; dès lors, tout ce qu'il donne est *dakṣiṇā* »[6].

1. Commentaire de Govinda *ad Baudhāyana-dharma-sūtra* II 6, 1 : *phalata eṣāṃ yajñānāṃ mahatvaṃ na svarūpataḥ.*
2. *Taittirīya-āraṇyaka* II 14 : *tasya vā etasya yajñasya megho havirdhānam vidyud agnir varṣaṃ havis.*
3. *Ibid.*, II 17 : *tasyānaśanaṃ dīkṣā.*
4. *Ibid. : sa vā eṣa yajñaḥ prāṇadakṣiṇo' nantadakṣiṇaḥ samṛddhataraḥ.*
5. *Ibid.*, II 16 : *varo dakṣiṇā ātmā hi varaḥ.*
6. *Ibid.*, II 13 : *gṛhān eti tato yat kiṃ ca dadāti sā dakṣiṇā.*

Le sacrifice aux hommes, *manuṣyayajña*, fait lui aussi partie des cinq *mahayajña* quotidiens. C'est en fait le rite d'hospitalité. Il est enjoint au maître de maison d'accueillir et de nourrir quotidiennement un hôte. Cette cérémonie *gṛhya* est interprétée comme un sacrifice solennel à Prajāpati. Le feu de digestion qui brûle dans l'estomac de l'invité, celui qui sert au culte domestique, enfin le feu de cuisine de l'invitant représentent respectivement chacun des trois feux du rituel solennel. Le repas que l'on offre le matin, à midi et le soir représentent chacune des trois puisées de soma, etc. La *dakṣiṇā*, en l'occurrence, ce sont les paroles aimables que l'invitant dit à l'invité[1]. On voit que pour ce *yajamāna* qu'est l'invitant, l'invité est à la fois *devatā* en tant qu'il absorbe le repas et *ṛtvij* en tant qu'il reçoit ce supplément que sont les bonnes paroles.

Le don proprement dit peut être ritualisé. Le signe de cette ritualisation, c'est qu'il est alors accompagné d'une *dakṣiṇā* versée par le donneur au donataire. La ritualisation peut être complète, et tout un cérémonial est mis en place, que les textes de Smṛti nous décrivent en détail : ablutions des deux partenaires, qui revêtent des vêtements blancs, s'asseyent, le donneur face au nord, le donataire face à l'est, invoquent les divinités, etc.[2]. Mais tous ces éléments du scénario peuvent manquer. Ce qui, en revanche, est indispensable pour qu'un don soit un rite, c'est qu'une relation sacrifiant-officiant s'institue entre donneur et donataire, relation signalée par une *dakṣiṇā*. Le donataire est ce prêtre officiant qui permet au donneur d'offrir cette forme particulière de sacrifice qu'est le don. Il va de soi que, puisque le donataire est par définition le réceptacle, *pātra*, de l'objet donné, il tient aussi le rôle de divinité dans cette figure où deux personnes jouent trois personnages ; mais il ne peut être divinité que parce que cette action est un sacrifice, et celle-ci n'est un sacrifice que parce qu'elle comporte une *dakṣiṇā* (cf. Appendice 3).

La *dakṣiṇā* afférente au don n'est pas nécessairement un objet matériel. On vient de le voir pour le rite d'hospitalité tel qu'il est enjoint à l'invitant. Voici maintenant un précepte de Smṛti qui s'adresse au donataire, en l'occurrence au *snātaka*,

1. *Āpastamba-dharma-sūtra* II (3) 7, 1 sq. : *sa eṣa prājāpatyaḥ kuṭumbino yajño nityaprataṭaḥ / yo' tithīnām agniḥ āhavanīyo yaḥ kuṭumbe sa gārhapatyo yasmin pacyate so' nvāhāryapacanaḥ...* 8 : *yat sāntvayati sā dakṣiṇā praśaṃsā.*

2. Cf. P. V. Kane, *History of Dharmaśāstra*, II, 2, p. 855.

c'est-à-dire au jeune homme qui, ayant achevé ses études brahmaniques et ayant pris le bain terminal *(snāna)* qui marque la fin de cette période, s'apprête à entrer dans l'état de *gṛhastha*, maître de maison : « Bois à brûler, eau, toute nourriture consistant en racines ou en fruits, miel, le *snātaka* doit l'accepter de tout homme, si cela est offert spontanément, et aussi cette *dakṣiṇā* qu'est la (promesse de) sécurité »[1]. Il est donc recommandé au *snātaka* de servir de prêtre officiant à tout homme, et de mettre en état de sacrifier, dans cette forme humble de sacrifice, même un śūdra. Pour être négative, la *dakṣiṇā* qui doit le récompenser n'en est pas moins réelle : c'est l'*abhaya*, absence de danger, attitude non menaçante, une des vertus fondamentales prescrites par les Dharma-śāstra.

Ritualisé, le don est une forme du sacrifice[2] (loin que le

1. *Manu-smṛti* IV 247 : *edhodakaṃ mūlaphalam annam abhyudyataṃ ca yat /*
sarvataḥ pratigṛhṇīyān madhv athābhayadakṣiṇām.
(Cf. *Yājñavalkya-smṛti* I 215.) Kullūka précise : l'accepter de tout homme, même d'un *śūdra*, mais non de personnes viles telles que les *kulaṭa*, etc.

2. C'en est même la forme la mieux adaptée à notre âge de fer. Cf., entre autres, *Manu-smṛti* 1 86 : *tapaḥ paraṃ kṛtayuge tretāyāṃ jñānam ucyate /*
dvāpare yajñam evāhur dānam ekaṃ kalau yuge.
« Dans l'âge de la perfection *(kṛta)* ce qu'il y a de plus méritoire c'est l'ascèse, dans l'âge *tretā*, c'est la connaissance ; dans le *dvāpara*, le sacrifice ; dans l'âge *kali*, c'est le don, uniquement. » Uniquement : il faut comprendre « principalement », dit Kullūka.

On trouve dans Manu IV 226-235 et Yājñavalkya I 201-212 un éloge du devoir de *dāna* sous ses deux formes, *iṣṭa* et *pūrta* : les dons *iṣṭa*, *aiṣṭika*, sont les oblations faites *antarvedi*, à l'intérieur de l'aire sacrificielle, et forment le *yajña* proprement dit ; les dons *pūrta*, *paurtika*, sont exécutés *bahirvedi*, en dehors de l'aire sacrificielle. Parmi les objets donnés figurent des biens matériels de toute sorte (nourriture, vêtements), mais aussi le Veda. Tous ces dons sont générateurs de mérite pour qui les offre avec *śraddhā*, « confiance ».

Pour ce qui concerne le don de science védique — qui est le plus prestigieux et le plus méritoire — la perspective, dans ces passages de Smṛti, est différente de celle que nous avons vue en étudiant la relation institutionnelle élève initié - maître *(brahmacārin-ācārya)* où le maître avait fonction de prêtre officiant. Ici le maître est considéré comme donneur de science, c'est-à-dire comme *yajamāna*. Répétons-le, il y a le système des fonctions et le groupe des personnes concrètes. L'ajustement des fonctions aux personnes engendre des configurations multiples. En particulier, quand le nombre des partenaires réels est inférieur aux fonctions, on a des figures du cumul : c'est le cas pour tous les rites *gṛhya*, mais aussi pour les *sattra* solennels. Les *sattra* sont des actes sacrificiels collectifs : ils sont donc une exception à la règle. Chaque participant retire du mérite pour lui-même, mais la célébration est commune. Les *sattra* diffèrent encore des sacrifices ordinaires en ceci que les participants y sont à la fois sacrifiants et officiants. Il ne saurait donc y avoir de *dakṣiṇā*. Les *sattra*, est-il dit *Kātyāyana-śrauta-sūtra* XII 1, 8 « ne comportent pas de *dakṣiṇā*, à cause du patron ». Ce que le commentaire explique : « C'est aux patrons, c'est-à-dire aux sacrifiants qu'est attachée (ici) la qualité de prêtre officiant. Or la *dakṣiṇā* a pour but d'acheter (les services du *ṛtvij*). Et il est impossible à quelqu'un d'acheter ses propres services. » Un autre texte, *Tāṇḍya-brāhmaṇa* IV 1, 19 présente les choses différemment, et d'une manière plus précise : dans les *sattra*,

sacrifice soit une forme du don). Comme les autres formes du sacrifice, le don implique une *dakṣiṇā*. La *dakṣiṇā* est un surcroît de rite. Mais sans ce surcroît, cette redondance, le sacrifice serait non seulement incomplet, il serait impossible. Il ne se célèbre pas de sacrifice sans que la fonction « *dakṣiṇā* » soit remplie d'une manière ou d'une autre, réelle ou métaphorique. Il suffit que dans un processus une *dakṣiṇā* intervienne pour que ce processus prenne la valeur d'un sacrifice. Or le paradoxe est que le sacrifice est défini comme ce qui a pour raison d'être de produire un effet *adṛṣṭa*, invisible, un mérite à valoir dans l'au-delà, tandis que la *dakṣiṇā* est expressément *dṛṣṭaphala*[1] : elle produit un effet visible, qui est d'inciter le brâhmane choisi à faire son travail de *ṛtvij*. C'est une rémunération. Le sacrifice ne tient pas debout sans ce contrepoids profane, qui pourtant n'apparaît que dans le processus sacrificiel.

Le travail du prêtre. Pour décrire le sacrifice, les textes brahmaniques emploient une image quelque peu incohérente, mais forte. Le sacrifice est un voyage, et c'est aussi le véhicule de ce voyage. L'impulsion qui rend ce mouvement possible est fournie par le désir du sacrifiant. « Celui qui sacrifie, sans aucun doute, sacrifie avec le désir d'obtenir lui aussi une place dans le monde des dieux. Son sacrifice s'élève vers le monde des dieux ; à la suite vient la *dakṣiṇā* qu'il donne, puis, fermement accroché à la *dakṣiṇā*, le sacrifiant »[2]. Cela peut s'entendre de deux manières : les sacrifices assurent au sacrifiant une place dans le ciel après la mort ; ou bien ils l'emportent au ciel, dans cet étrange convoi, dès cette vie-ci. Ces deux interprétations ne s'excluent pas. La

les participants versent en *dakṣiṇā* leur propre personne *(ātman)* : *ātmadakṣiṇaṃ vā etad yat sattram*. Cf. aussi *Śāṅkhāyana-śrauta-sūtra* XIII 14, 6. Pour une analyse de la doctrine *mīmāṃsaka* en matière de *sattra*, voir D. V. Garge, *Citations in Śabara-bhāṣya*, Poona, 1952, pp. 294 sq.

1. Sauf, dit la Mīmāṃsā, dans le cas des sacrifices *kāmeṣṭi*, qui sont inclus, du reste, dans les *sattra*. Cf. *Jaimini-sūtra* X 2, 44 sq.

2. *Śatapatha-brāhmaṇa* I, 9, 3, 1 : *devaloke me' py asad iti vai yajate yo yajate so' syaiṣa yajño devalokam evābhipraiti tadanūcī dakṣiṇā yāṃ dadāti saiti dakṣiṇām anvārabhya yajamānaḥ*. Cf. A. B. Keith, *Religion and Philosophy*, p. 461.

première citée est aussi la plus fréquemment admise : c'est elle qui s'accommode le mieux de la doctrine de l'accumulation et de la mise en réserve des mérites, fondamentale pour tout le brahmanisme. Mais l'autre s'appuie sur quelques passages décisifs de la Śruti. Le sacrifice est un char qui emporte vers son but le sacrifiant. Le sacrifice sômique s'étend sur plusieurs jours consécutifs, et chaque journée doit former un cycle rituel complet : « Chaque jour on déploie le sacrifice, et chaque jour on l'achève ; chaque jour on l'attelle pour parvenir au monde céleste et jour après jour on parvient ainsi au monde céleste ; c'est pourquoi il faut l'atteler chaque jour et le dételer chaque jour »[1]. Le sacrifice est aussi un bateau. « *L'agnihotra* (offrande de lait versée matin et soir dans un des feux sacrificiels ; ce sacrifice est aux autres sacrifices « ce que la pointe de la flèche est à la flèche »[2]), en vérité, est un bateau. Les feux (sacrificiels appelés) *āhavanīya* et *gārhapatya* en sont les flancs, celui qui fait l'offrande de lait est le pilote »[3]. (Des bateaux, les sacrifices ont aussi la fragilité. La *Muṇḍaka-upaniṣad*, critiquant le rite et proposant une autre voie vers la délivrance, le dira : « Sans solidité sont les bateaux sacrifices... ceux qui dans leur sottise font l'éloge du rite, disent que c'est ce qu'il y a de mieux, ne font que se livrer encore et encore à la vieillesse et à la mort »[4].) Le sacrifice comme char risque lui aussi de se briser, de s'éparpiller. Il faut le consolider, le resserrer par des attaches. Or, « les *dakṣiṇā* sont les liens internes du sacrifice ; un chariot qui n'aurait pas d'attaches ne serait pas en état de transporter. De même qu'avec un chariot bien pourvu d'attaches on est sûr de parvenir au but fixé, de même par le sacrifice pourvu de *dakṣiṇā*, on gagne ce que l'on désire »[5]. Autre métaphore : « La *dakṣiṇā* est le conducteur du sacrifice. De même que dans ce monde un chariot sans cocher finit par se briser, de même un sacrifice sans *dakṣiṇā*. C'est pourquoi on dit : ‹ Lors d'un

1. *Śatapatha-brahmaṇa* IX 4, 4, 15 : *ahar ahar vā eṣa yajñas tāyate' har ahaḥ saṃtiṣṭhate' har ahar enam svargasya lokasya gatyai yuṅkte' har ahar enena svargaṃ lokaṃ gacchati tasmād ahar ahar eva yuñjyād ahar ahar vimuñcet.*

2. *Ibid.*, II 3, 3, 10 : *yathā vā iṣor anīkam / evaṃ yajñānām agnihotram.*

3. *Ibid.*, II 3, 3, 15 : *naur ha vā eṣā svargyā yad agnihotraṃ tasyā etasyai nāvaḥ svargyāyā āhavanīyaś caiva gārhapatyaś ca naumaṇḍe athaiṣa eva nāvājo yat kṣīrahotā.* Cf. aussi *Vājasaneyī-saṃhitā* XXI 6 sq.

4. *Muṇḍaka-upaniṣad* I, 2, 7 : *plavā hy ete adṛḍhā yajñarūpāḥ... etac chreyo ye' bhinandanti muḍhā jarāmṛtyuṃ te punar evāpi yanti.*

5. *Pañcaviṃśa-brāhmaṇa* XVI 1, 13.

sacrifice il faut donner une *dakṣiṇā* même très petite › »[1]. D'autres dangers menacent le char du sacrifice : il peut aussi se fourvoyer. Le sacrifiant s'élève jusqu'au ciel. S'il ne redescendait pas vers le monde d'ici-bas, il irait vers un lieu qui est au-delà des êtres humains, ou deviendrait fou »[2]. Il faut donc que le sacrifice se place sur une trajectoire correcte qui se termine par un retour vers le point de départ. Si même il emportait le sacrifiant jusqu'au ciel, qui est son désir, mais ne lui permettait pas de revenir, le but serait manqué : car le sacrifiant aurait perdu le monde d'ici-bas, et tant qu'il n'a pas vécu pleinement sa vie terrestre il n'est pas vraiment en état de jouir du monde céleste[3]. Le sacrifice bien contrôlé — et c'est la *dakṣiṇā*, on vient de le voir, qui en tient les pièces ensemble, ou qui lui sert de cocher — comporte une ascension par étapes ; les mêmes étapes, parcourues en sens inverse, sont le chemin pour descendre. « On récite d'abord en faisant une pause à chaque quart de vers ; on arrive ainsi à ce monde-ci. Puis on récite en faisant une pause à chaque demi-vers ; on arrive ainsi à l'atmosphère. Puis on récite en faisant une pause après les trois quarts du vers ; on arrive ainsi au monde là-haut. Puis on récite d'une seule traite ; ainsi prend-on pied solidement sur le soleil qui brille là-haut. On fait alors l'inverse de la montée, comme quelqu'un qui prendrait en main une branche... ainsi les sacrifiants qui sont arrivés au monde céleste prennent pied solidement dans ce monde-ci... »[4]. Qui récite? Le *ṛtvij*. C'est la *dakṣiṇā* qui guide le sacrifice et l'empêche de se disloquer. Dans l'autre série de métaphores, c'est le *ṛtvij* qui entraîne et conduit le sacrifiant.

Tel est donc le rôle de la *dakṣiṇā*, et tel est le service que l'on attend du *ṛtvij* et qu'on lui paie par la *dakṣiṇā* : « De même que le sperme est versé dans la matrice, de même les prêtres officiants

1. *Aitareya-brāhmaṇa* VI 35 : *dakṣiṇā vai yajñānāṃ purogavī yathā ha vā idam ano' purogavaṃ riṣyaty evaṃ haiva yajño' dakṣiṇo riṣyati tasmād āhur dātavyaiva yajñe dakṣiṇā bhavaty alpikāpi.*

2. *Maitrāyaṇī-saṃhitā* IV 4, 10 : *svargaṃ lokam abhyārohati yad imaṃ lokaṃ punar nopāvarohed atijanaṃ vā gacched ud vā mādyet.* Cf. *Taittirīya-brāhmaṇa* I 8, 8, 5.

3. Cf. KEITH, *Religion and Philosophy*, p. 461.

4. *Aitareya-brāhmaṇa* XVIII 7 : *sa pacchaḥ prathamaṃ rohatīmaṃ taṃ lokam āpnoty athārdharcaśo' ntarikṣam āpnoty atha tripadyāmuṃ taṃ lokam āpnoty atha kevalyā tad etasmin pratitiṣṭhati ya eṣa tapati / tripadyā pratyavarohati yathā śākhāṃ dhārāyamāṇas tad amuṣmiṃl loke pratitiṣṭhaty ardharcaśo' ntarikṣe paccho' smiṃl loka āptvaiva tat svargaṃ lokaṃ yajamānā asmiṃl loke pratitiṣṭhanti.* Cf. S. LÉVI, *Doctrine*, pp. 88 sq.

déposent le sacrifiant dans le monde céleste, quand il fait des dons à ceux qui, espère-t-il, le conduiront jusque-là. Telle est donc la *dakṣiṇā* »[1].

Il faut prendre garde à ce qu'est le sacrifiant qui se confie ainsi au *ṛtvij* pour ce vol vers la félicité céleste qu'il s'agit non seulement d'atteindre mais encore de pouvoir quitter. Le sacrifiant s'est donné, pour ce voyage, un corps nouveau ; il l'a formé dans l'ardente gestation de la *dīkṣā*. Dans le *yajña* c'est au fond la *dīkṣā* qui est le véritable sacrifice. Le corps sacrificiel ainsi élaboré est la seule offrande, la seule victime qui soit digne des dieux : digne de leur être offerte — « il immole sa propre personne à toutes les divinités, celui qui fait la *dīkṣā* »[2] ; digne d'être offerte par eux, si le sacrifiant pousse l'abnégation jusqu'à renoncer à ce rôle, jusqu'à se constituer en pure victime — « il est immolé par toutes les divinités, celui qui fait la *dīkṣā* »[3]. Tel est l'être authentique du sacrifice : il consiste à s'immoler soi-même. Toutes les autres offrandes ne sont que des substituts[4], toutes les autres opérations du sacrifice, après la *dīkṣā*, ne sont que des moyens de se reprendre après s'être donné. Victime divine, le *dīkṣita* est aussi un dieu. « Celui-là se dirige vers les dieux qui fait la *dīkṣā*, il devient une des divinités »[5]. Qu'est devenu le corps profane dont le *dīkṣita* s'est dépouillé ? Il l'a confié aux *ṛtvij*, qui le guident dans son voyage et sont comme les garants de son identité à travers ces métamorphoses. Faire le voyage en suivant la trajectoire correcte, c'est faire en sorte de pouvoir revenir sur terre. Offrir correctement aux dieux le corps sacrificiel qu'on s'est donné, c'est être en mesure de se faire restituer le corps profane qu'on a laissé en dépôt aux *ṛtvij*. Le prix à payer pour reprendre son corps aux *ṛtvij*, c'est la *dakṣiṇā*. « On se rachète lorsque la *dakṣiṇā* est emportée »[6]. Lors de la remise des *dakṣiṇā*, au moment du service de midi de l'*agniṣṭoma*, le sacrifiant, après avoir donné les différentes parties

1. *Śatapatha-brāhmaṇa* II 2, 2, 7 : *tad yathā yonau reto dadhyāt / evam evaitad ṛtvijo yajamānaṃ loke dadhati tad yad ebhya etad dadāti ye medam samprāpipann iti nu dakṣiṇānām.*

2. *Aitareya-brāhmaṇa* VI 3, 9 : *sarvābhyo va eṣa devatābhya ātmānam ālabhate yo dīkṣate.*

3. *Ibid.*, VI, 9, 6 : *sarvābhir vā eṣa devatābhir ālabdho bhavati yo dīkṣito bhavati.*

4. S. Lévi, *Doctrine*, pp. 131 sqq.

5. *Śatapatha-brāhmaṇa* III 1, 1, 8 : *devān vā eṣa upāvartate yo dīkṣate sa devatānām eko bhavati.* Cf. S. Lévi, *Doctrine*, p. 403.

6. *Kauṣītaki-brāhmaṇa* XV 1.

de son corps, les rachète une à une au moyen de ce qu'il va donner en *dakṣiṇā*. Au *hotṛ*, il donne sa voix, lui disant : « *hotṛ*, je te donne ma voix et je te la rachète. » De la même façon, il donne au *brahman* son esprit, à l'*adhvaryu* son souffle vital, à l'*udgātṛ* ses yeux, au *hotraka* ses oreilles, à l'auxiliaire de l'*adhvaryu* ses membres, au *prasarpaka* ses poils, au *sadasya* son tronc[1].

Les deux séries de métaphores se rejoignent. Les *dakṣiṇā* sont les attaches, les rênes, le cocher du char sacrificiel, le *ṛtvij* est le guide : *dakṣiṇā* et *ṛtvij* ont pour fonction de ramener le sacrifiant à son point de départ après l'avoir fait voyager. La *dakṣiṇā* est le prix à payer pour que le corps profane du sacrifiant fasse retour à son possesseur. Avoir à revenir à son être, faire en sorte d'être certain de le retrouver ; ces procédures s'inscrivent dans l'économie générale de la dette et de la rançon qui, dans le brahmanisme, gouvernent non seulement la vie individuelle des hommes, mais aussi toute l'organisation du monde, et notamment le sacrifice. Dès sa naissance, l'homme est une dette dont la mort est le créancier. Les différents sacrifices célébrés tout au long de la vie sont les moyens de fractionner cette dette, d'en échelonner le paiement en multipliant les créanciers ; la dette unique à la mort se monnaie en une dette aux dieux, une dette aux mânes, une dette au Veda. A l'intérieur même de l'acte sacrificiel, chaque geste est destiné à racheter le précédent : expier, bien sûr, le meurtre inhérent au sacrifice — on tue la victime animale, et la plante de soma quand on l'écrase pour en exprimer le jus, les grains de riz quand on les broie ; racheter aussi les matières qui se trouvent aliénées dès l'instant où elles sont offertes et les paroles dès l'instant où elles sont prononcées[2].

Ainsi comprise, la *dakṣiṇā* prend place parmi les rites qui marquent la fin du sacrifice et marquent le retour à la situation pré-sacrificielle. Non certes qu'il ne se soit rien passé qui tire à conséquence pendant le sacrifice. La personne du sacrifiant n'est plus exactement après le sacrifice ce qu'elle était avant. Mais les modifications qui ont pu se produire, l'accroissement des mérites qui en est résulté valent pour l'au-delà. En attendant, après avoir goûté cette mort et en même temps cette

1. Cf. *Āpastamba-śrauta-sūtra* XIII 6, 4 sqq.
2. Pour cette cascade de rachats, et la place qu'y tient la *dakṣiṇā*, cf. S. Lévi, *Doctrine*, p. 130.

victoire sur la mort qu'a été le voyage sacrificiel, il faut retrouver son corps vivant et mortel. A la fin du sacrifice de la Nouvelle Lune, on prononce les formules *samiṣṭayajus* de parachèvement du sacrifice. « Par les *samiṣṭayajus*, on congédie les dieux... »[1]. « Le sacrifiant se dépouille de son vœu (c'est-à-dire des observances auxquelles il s'était soumis pendant la *dīkṣā* et tout le temps du sacrifice), disant : ‹ maintenant, je suis celui que je suis réellement. › Car, en entrant dans le vœu, il devient pour ainsi dire non humain. Et comme il ne conviendrait pas qu'il dise : ‹ Je passe de la vérité à la fausseté › et que, de fait, il redevient homme, il doit se dépouiller de son vœu en disant : ‹ Maintenant je suis celui que je suis réellement › »[2]. (Car « les dieux sont vérité, et les hommes fausseté » et, en commençant le sacrifice, le sacrifiant avait dit : « Je quitte maintenant la fausseté pour entrer dans la vérité, passant des hommes aux dieux »[3].) Parmi les cérémonies de la fin, il y a aussi l'*avabhṛtha* « bain d'emportement » qui clôt le sacrifice sômique ; on met à l'eau tous les ustensiles du rite et les restes des oblations, le sacrifiant et sa femme prennent un bain dans un *tīrtha*, et revêtent des vêtements neufs. On se lave ainsi des fautes qu'on a pu commettre pendant le sacrifice, mais surtout on se lave du sacrifice lui-même, on se défait de toute la couche de sacré dont on était enduit[4]. De même prend-on un bain lustral à la fin de cette longue consécration, *dīkṣā*, qu'est la période d'études védiques. Sans les rites de sortie, le sacrifice serait incomplet et indéfini. Pour être complet, il faut qu'il soit fini et qu'il restaure le sacrifiant dans sa finitude. Tant que le sacrifice se déroulait, le sacrifiant était un dieu ou une victime. Mais la fonction du sacrifice n'est pas de faire de ce mortel un dieu, elle est de lui assurer pour l'au-delà cette immortalité tout humaine qu'est une place dans le royaume de Yama.

Peut-être comprend-on mieux maintenant ce qu'est le para-

1. *Śatapatha-brāhmaṇa* I 9, 2, 26 : *yā va etena yajñena devatā hvayati yābhya eṣa yajñas tāyate sarvā vai tat tāḥ samiṣṭā bhavanti.*

2. *Ibid.*, I 9, 3, 23 : *atha vratam visṛjate / idam aham ya evāsmi so' smīty amānuṣa iva vā etad bhavati yad vratam upaiti na hi tad avakalpate yad brūyād idam aham satyād anṛtam upaimīti tad u khalu punar mānuṣo bhavati tasmād idam aham ya evāsmi so' smīty evam vratam visṛjeta.*

3. *Ibid.*, I 1, 1, 4 : *satyam eva devā anṛtam manuṣyā idam aham anṛtāt satyam upaimīti tan manuṣyebhyo devān upaiti.*

4. Analyse des rites de ‹ sortie › (et bibliographie) chez HUBERT et MAUSS, *Essai sur le sacrifice*, pp. 85 sqq. (= pp. 251 sqq. des *Œuvres* de MAUSS, t. I).

doxe de la *dakṣiṇā* : ce rite du sud — et le sud, on l'a vu, est la région des morts — est l'assurance que ce qui a été commencé s'achèvera. La *dakṣiṇā* est le lest terrestre, le sérieux des relations contractuelles et de l'intérêt entre mortels au cœur même de l'aventure qui emporte le corps divin du sacrifiant vers l'empyrée : voyage organisé. Elle insère l'exaltation, l'ivresse sacrificielle dans le système général du *ṛta* et du *dharma*. Quand la *Chāndogya-upaniṣad* compare la vie humaine au déroulement d'un sacrifice, elle voit dans la faim, la soif, la privation de plaisir, ce qui correspond à la *dīkṣā* ; manger, boire, prendre du plaisir, c'est ce qui correspond aux oblations de beurre *upasada* ; rire, faire bombance, faire l'amour, c'est ce qui correspond aux cantates et aux déclamations ; à l'*avabhṛtha* correspond la mort. Et quel est l'équivalent de la *dakṣiṇā* ? L'austérité ascétique, l'aumône, l'honnêteté, la non-violence, la parole véridique[1]. En somme, toute la lourdeur ou, si l'on préfère, la gravité de la vie ; les vertus, et plus précisément la liste des vertus dharmiques.

La *dakṣiṇā* nous fait prendre conscience de l'ambiguïté du sacrifice. La raison d'être que la théologie lui assigne est de fonder, commémorer, consolider les distinctions stables, les hiérarchies qui permettent le retour régulier des saisons et le fonctionnement harmonieux de l'ordre du monde ; le sacrifice est, par excellence, l'acte générateur de mérite pour le sacrifiant, c'est dans le sacrifice que s'ajustent le plus directement l'œuvre, le labeur d'ici-bas et la récompense pour l'au-delà. Mais, d'un autre côté, quand le sacrifice est célébré, en particulier au moment de la *dīkṣā*, le flux de sacré qui alors se libère abolit ces différences en déclenchant un processus vertigineux d'identifications : du sacrifiant avec la victime, avec le dieu, avec le sacrifice lui-même ; de la vie avec la mort. C'est pour canaliser ce flux, et rendre compatibles ces deux aspects du rite, ou plutôt pour subordonner le second au premier, que la *dakṣiṇā* existe.

La *dakṣiṇā* est ce par quoi le sacrifiant achète les services

1. *Chāndogya-upaniṣad* III 17, I sqq. : *sa yad aśiśiṣati yat pipāsati yan na ramate ta asya dīkṣāḥ / atha yad aśnāti yat pibati yad ramate tad upasadair eti / atha yad dhasati yaj jakṣiti yan maithunaṃ carati stutaśastrair eva tad eti / atha yat tapo dānam ārjavam ahiṃsā satyavacanam iti tā asya dakṣiṇāḥ / ... tanmaraṇam evāvabhṛthaḥ.*

du prêtre et ce par quoi il se rachète de lui. C'est la rémunération qui établit à la fois ce contact et cette distance. La *dakṣiṇā* que verse le sacrifiant au *ṛtvij* se fonde sur la confiance, *śraddhā*, qu'il a en lui. Mais la réciproque est aussi vraie : c'est parce qu'il le paie qu'il a confiance en lui ; et de deux manières : le sacrifiant sait que le *ṛtvij* ayant été rémunéré (ou ayant l'espoir de l'être) sera tenu de faire son travail, il sait aussi que de cette façon il est lui-même libre à l'égard du *ṛtvij*.

Dans l'Inde plus clairement qu'ailleurs, peut-être, la relation liturgique, ainsi comprise dans sa complexité, aura été le modèle de toute relation entre employeur et employé libre, plus précisément entre utilisateur et fournisseur de services.

Mais si le *jajmān* moderne conserve tant de traits — et pas seulement son nom — du *yajamāna* védique, c'est que celui-ci avait fait sa place à l'économique dans le système du sacrifice[1]. Bloomfield retient pour *dakṣiṇā* la traduction « salaire », « pourboire » : c'est parce qu'il éprouve du mépris, ou une admiration gouailleuse pour les prêtres védiques ; Gonda et Heesterman récusent cette traduction parce qu'ils voient dans la *dakṣiṇā* quelque chose de bien plus noble et de plus important que le moyen pour les prêtres de se faire payer leurs services. En fait, si on étudie la *dakṣiṇā* en se demandant ce qu'elle signifie pour le *yajamāna*, on s'aperçoit qu'elle est à la fois un salaire ou un pourboire (qu'il doit payer), et quelque chose d'essentiel au sacrifice qu'il entreprend. Elle est pour lui le moyen, en aliénant ses biens, d'éviter d'aliéner son être. « Quand on croit, dit Benveniste, que les notions économiques sont nées des besoins d'ordre matériel, qu'il s'agissait de satisfaire, et que les termes qui rendent ces notions ne peuvent avoir qu'un sens matériel, on se trompe gravement. Tout ce qui se rapporte à des notions économiques est lié à des représentations beaucoup plus vastes, qui mettent en jeu l'ensemble des relations humaines ou des relations avec les divinités... »[2].

On voudrait, pour terminer, hasarder une analogie entre le sacrifice brahmanique et la cure médicale, plus précisément la

1. Cf. D. Pocock, Notes on jajmani relationships, *Contributions to Indian Sociology*, VI, décembre 1962.
2. E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, I, p. 202.

cure analytique. Cette analogie concerne, bien sûr, le rapport sacrifiant/prêtre et analysant/analyste. Dans l'un et l'autre cas, des flux de sacré sont déclenchés, qu'il convient de contrôler. Le *yajamāna* doit faire confiance au *ṛtvij*, c'est-à-dire lui confier son être : mais en sorte de pouvoir se reprendre. Tel est le sens de la relation *śraddhā-dakṣiṇā*. De même le malade doit faire confiance au médecin, c'est-à-dire avoir foi dans ses capacités et son honnêteté ; mais en outre il vient nécessairement un moment, dans la cure analytique, où l'analysant porte sur l'analyste son énergie amoureuse. Or il ne s'agit pas, pour le sacrifiant, de demeurer dans les espaces sidéraux, mais d'en redescendre, après y être parvenu. Il ne s'agit pas non plus, dans la cure, de remplacer la guérison par une analyse indéfinie, ni de s'installer dans le transfert, ni surtout, pour l'analyste, de répondre au désir amoureux de l'analysant. Le *ṛtvij* tout comme l'analyste imposent ou accordent à leurs clients l'autonomie dont ceux-ci ont besoin en exigeant, ou en acceptant d'eux des richesses matérielles, des biens dont la consommation peut être différée et qui peuvent même être remis en circulation dans le monde profane[1]. La *dakṣiṇā* est le complément indispensable du sacrifice, elle fait qu'il se termine. Et Freud, de son côté : « Un traitement gratuit provoque une énorme augmentation de résistance et, chez les jeunes femmes, par exemple, on se trouve en présence des tentations que suscite en elles le transfert ; chez les jeunes hommes, on observe une révolte contre l'obligation de la reconnaissance... l'ensemble des relations échappe au monde réel ; privé d'un bon motif, le patient n'a plus la même volonté de terminer le traitement »[2] (cf. Appendice 4).

1. Cette remise en circulation, il est vrai, ne peut se faire immédiatement. Le *ṛtvij* doit observer un délai d'un jour avant de se dessaisir des biens qu'il a reçus à titre d'honoraires. Cf. *Śatapatha-brāhmaṇa* XIV 1, 1, 32 : *yām asmai dakṣiṇām ānayeyur na tā it sadyo' nyasmā atidiśet.*

2. S. Freud, *La technique psychanalytique*, pp. 90 sq. de la traduction française, Paris, 1935.

APPENDICE 1

Grande différence, donc, entre le *ṛtvij* et le *purohita*. Ce dernier, « pré-posé », « mis en avant », est le chapelain du roi. Il est installé à demeure à la cour, administre toutes les affaires religieuses du roi, organise ses sacrifices. Il ne quitte jamais son maître ; dans bien des circonstances, il le représente, c'est-à-dire qu'il fait une partie des tâches qui incombent normalement au *yajamāna*. En particulier il prend sur lui les fatigues de certains rites expiatoires, agissant en *yajamāna* pour le compte de ce *yajamāna* réel qu'est le roi. Le *purohita* est un fonctionnaire royal, sa charge est permanente, et le lien qui l'unit à son patron est comparé à celui qui unit une femme à son mari : quand il choisit son chapelain, le roi prononce la formule que prononce le mari au moment de prendre la main de sa femme, lors de la cérémonie nuptiale. Cf. *Aitareya-brahmaṇa* VIII 29, et les indications de H. Oldenberg, *La religion du Veda*, traduction de V. Henry, p. 320, Paris, 1903. Cette charge permanente est souvent aussi une charge héréditaire : une lignée de brâhmanes se spécialise dans la fonction sacerdotale et s'attache à une dynastie royale ; association qui rend quelque peu ambigu le statut du *purohita* : c'est une source de profit et surtout de prestige que d'être le chapelain d'un prince, mais, d'un autre côté, le *purohita* est si intimement mêlé à la vie de la cour qu'il finit par devenir le conseiller du roi dans les domaines « profanes » de la politique et même de la guerre, ce qui expose ce spécialiste du *dharma* à toutes les compromissions de l'*artha*. Sur les interférences entre les fonctions de *purohita* et celles de *ṛtvij*, le *purohita* pouvant jouer le rôle de tel ou tel *ṛtvij* dans un sacrifice offert par le roi, voir l'article « Purohita » dans le *Vedic Index of Names and Subjects* de A. A. Macdonell et A. B. Keith, Oxford, 1912 ; réimpression Varanasi, 1958.

Dans l'hindouisme moderne, le prêtre est plutôt l'héritier du *purohita* que du *ṛtvij*, en ce sens qu'il appartient généralement à une lignée sacerdotale et qu'il a une clientèle déterminée, et héréditaire. M. Gaborieau m'apprend que chez les brâhmanes du Népal, l'usage est de choisir son prêtre dans le groupe auquel il est licite de donner sa fille, et que la solution idéale est de prendre pour prêtre son gendre, ou de faire de son prêtre son gendre : la circulation des femmes doit se faire dans le même sens que la circulation des biens ; or une des formes principales du déplacement de richesses est le don des honoraires sacerdotaux ; tout est donc dans l'ordre quand on peut donner au même homme sa fille et ses richesses sous forme de *dakṣiṇā*. Les Dharma-śāstra brahmaniques décrivent déjà cette situation : dans leurs énumérations des types de mariage, ces textes mettent au deuxième

rang le *daivavivāha*, mariage dans lequel un homme donne sa fille « bien parée de bijoux » au *ṛtvij* qui a officié pour lui. Le don de la fille, *kanyādāna*, est alors une partie, ou le tout, du paiement de la *dakṣiṇā* : la fille est donnée à la fois comme épouse et comme salaire ; le flux des femmes et le flux des richesses font plus que converger, ils se confondent. Cf. entre autres, *Āpastamba-gṛhya-sūtra* I 6, *Manu-smṛti* III 28.

APPENDICE 2

Les ritualistes *mīmāṃsaka*, cependant, qui défendent la thèse de la *dakṣiṇā*-salaire, attachent la plus grande importance à la distinction entre ce que consomment les participants humains du sacrifice (officiants et sacrifiant) lors de la cérémonie elle-même et ce qui est donné en *dakṣiṇā* aux *ṛtvij*. Voici leur argumentation : « Lors du *jyotiṣṭoma* et du *darśapūrṇamāsa*... il y a consommation des restes (de la matière oblatoire par les *ṛtvij* et par le *yajamāna*). Une question se pose à ce sujet : ces restes servent-ils à louer (les services des *ṛtvij*) ou non ? — Bien entendu (répond le *pūrvapakṣin*, l'adversaire dont on va réfuter l'opinion), il faut considérer la consommation des restes comme on considère le don des *dakṣiṇā*, car manger apporte de la satisfaction, et c'est par (la promesse de) cette satisfaction qu'on engage (les hommes) à servir... — Non (rétorque le *siddhāntin*, le tenant de la thèse correcte), la consommation (des restes de matière oblatoire) n'est pas destinée à louer (les services des *ṛtvij*), elle est un perfectionnement de cette matière (elle-même). Comment cela ? La matière sacrificielle est introduite (dans le sacrifice) en tant qu'elle est utile au sacrifice. Si consommer cette matière est (une façon de) la perfectionner, alors cette consommation est elle aussi utile au sacrifice... Ce qui est enjoint, c'est la consommation du *dravya*, et non que le *dravya* soit introduit pour qu'on le mange... En outre, cette substance dont subsistent des restes a été consacrée à la divinité, et le sacrifiant ne peut en disposer par lui-même. C'est pourquoi il n'est pas au pouvoir des *ṛtvij* de s'en servir, ni non plus, du *yajamāna*... Si le sacrifiant devait louer (les services des officiants) avec les restes de matière oblatoire, il les traiterait comme sa propriété, et, dans ces conditions, celle-ci ne serait pas conçue comme consacrée à la divinité exclusivement. En outre, on voit que cette consommation est le fait aussi du patron du sacrifice... Or il n'est pas question, évidemment, de louer les services du patron ! Et comme (pour ce qui est de la consommation des restes) sacrifiant et officiants sont dans une situation semblable, il ne faut pas considérer la consommation (des restes de matière oblatoire) comme destinée à louer (les services des prêtres) » (*Śabara-bhāṣya ad Jaimini-sūtra* X 2, 29-32).

APPENDICE 3

La possibilité, pour une même personne, d'être, réellement ou métaphoriquement, l'un ou l'autre des personnages du sacrifice, est bien illustrée par l'exemple du roi.

Le roi est le *yajamāna* par excellence : détenteur, en dernier ressort, sinon propriétaire des richesses du royaume, il lui appartient de les dépenser dans les sacrifices. Il organise la dépense, il distribue. Le roi dharmique fait de son règne un *yajña* ininterrompu. Chacun de ses gestes est un *tyāga*, une perte de substance, qui a pour résultat la félicité du royaume et la survie bienheureuse du roi. Mais le roi n'est pas seulement *dātṛ* ; il est aussi *pratigrahītṛ*. De même qu'il est le modèle du *yajamāna* qui dépense, il est le modèle du *ṛtvij* qui absorbe. Il consomme l'impôt que lui versent ses sujets. Rien de mystique ici : le roi travaille pour ses sujets, il est à leur service, il en reçoit salaire. Quand il s'adresse à ses troupes, à la veille de la bataille, c'est la communauté d'intérêt des « ayants droit » qu'il invoque : « Je suis un salarié pareil à vous. C'est avec vous que je dois jouir de ce royaume. Frappez l'ennemi que je vous indiquerai. » Ainsi s'exprime l'*Artha-śāstra* (X 3, 27). Les traités de *dharma* disent la même chose, avec un vocabulaire différent, qui nous permet de retrouver la terminologie sacrificielle : ce roi qui assure la sécurité de ses sujets, c'est comme s'il offrait un sacrifice *(yajate)* ininterrompu dont la *dakṣiṇā* ne serait autre que cette sécurité même. Cf. *Manu-smṛti* VIII 303 et 306. Mais, d'un autre côté, il y a le labeur du roi, qui mérite rétribution : un sixième des récoltes du royaume, cette richesse matérielle n'étant du reste que le support d'un autre salaire, un sixième des mérites spirituels que gagnent ses sujets (*ibid.*, 305 et *Yājñavalkya-smṛti* I 335) ; mais si le roi remplit mal son office, et perçoit néanmoins l'impôt, c'est un sixième des péchés de ses sujets qui lui revient, et même, selon Yājñavalkya I 337, la moitié. Yājñavalkya pousse plus loin la comparaison, assignant au mauvais roi un autre rôle dans le sacrifice, celui d'oblation : si le roi opprime, comprime ses sujets, la pression qu'il exerce sur eux, le frottement qu'il leur fait subir les échauffent et font jaillir d'eux une flamme dévoreuse d'offrandes qui le consumera lui et sa famille (I 341).

APPENDICE 4

Notre point de vue, faut-il le souligner, est tout différent de celui qu'adopte Claude Lévi-Strauss dans l'admirable article « Le sorcier et sa magie », *Les Temps Modernes*, mars 1949, pp. 385 sqq. Le shaman guérisseur dont parle Lévi-Strauss est lui-même malade : guérisseur parce que malade ; ou du moins, il est en état de revivre et de reproduire « la crise initiale qui lui a apporté la révélation de son état » : de son état, c'est-à-dire à la fois de sa maladie et de ses capacités shamaniques ; la cure consiste principalement en une abréaction du sorcier, qui a pour effet d' « induire symboliquement, chez le malade, une abréaction de son trouble propre ». C'est le rôle de l'abréaction dans la cure, et la ressemblance entre le guérisseur et son malade qui engage Lévi-Strauss à comparer cette relation à celle de l'analyste et de l'analysant.

Dans le sacrifice brahmanique, en revanche, on ne saurait trouver une affinité de ce type entre le prêtre et son client ; l'objet de leur désir est différent et, surtout, le sacrifice ne consiste nullement, pour le sacrifiant, à imiter le prêtre ; au contraire, chacun de ces deux partenaires a sa fonction, son comportement spécifiques, d'un bout à l'autre du processus. Le sacrifiant, on l'a vu, se soumet (ou vise) à toute sorte d'identifications, jamais à celle qui le ferait se confondre avec le *ṛtvij*. D'autre part, s'il est vrai que beaucoup de rites brahmaniques sont interprétés, de façon parfois artificielle, comme des rites de réparation, il en est aussi que l'on célèbre, non pour guérir un mal, mais pour obtenir un bien positif, ou pour empêcher qu'un mal n'arrive. On ne peut donc assimiler l'état pré-sacrificiel à une maladie (si ce n'est cette maladie — incurable et universelle — de la dette congénitale), ni, par conséquent, le sacrifice à une cure. Notre analogie entre la relation liturgique et la relation analytique est autre : elle porte essentiellement sur le rôle du paiement. Ce que nous avons tenté de montrer, c'est qu'en sortant de la vie profane pour entrer dans le sacrifice, le sacrifiant engageait tout son être dans une aventure pleine de risques — le risque notamment de ne pas finir ; que la réussite, la bonne *fin* de cette aventure, dépendait des vertus et aptitudes du sacrifiant et du prêtre, mais aussi de la relation qui s'établissait entre eux ; que dans cette relation les gages qu'il payait au prêtre étaient le moyen pour le sacrifiant de gagner sécurité et autonomie ; que ce transfert de richesse assurait la présence, au cœur du sacrifice, du monde des biens matériels et des rapports sociaux fondés sur la division du travail, l'intérêt, etc., bref, de ce que Freud appelle le monde réel ; que cette présence, loin d'être subie comme une intrusion gênante, était une détermination essentielle du sacrifice et qu'une fonction toute semblable devait être reconnue, dans la cure, aux honoraires payés par le malade à son médecin.

APPENDICE 5

L'*Artha-śāstra* traite des *dakṣiṇā* dans le troisième *adhyāya*, intitulé « Des juges ». On y trouve la doctrine des contrats et des principes qui régissent les transactions entre particuliers. Plus précisément, les instructions relatives à la *dakṣiṇā* apparaissent dans le développement réservé aux ruptures de contrat. Que faire si le mari, ou la femme, se dérobe au devoir conjugal ? Si le villageois se soustrait aux tâches collectives de l'entretien des routes ou de l'irrigation ? Si un débiteur ne paie pas sa dette ? Si le dépositaire ne restitue pas son dépôt ? Si la prostituée ne tient pas ses promesses ? Si l'artisan laisse en plan son travail ? Que faire surtout si un travailleur se retire soudain de l'équipe dont il fait partie ? Des mesures appropriées, des amendes principalement, sont prévues pour chacun de ces cas. La célébration d'un sacrifice solennel repose elle aussi sur un contrat, ou plutôt sur un double contrat : entre les membres de l'équipe sacerdotale ; entre cette équipe et le sacrifiant. La rémunération des prêtres est désignée ici tantôt par le terme spécifique de *dakṣiṇā*, tantôt par le nom plus général, et plus « laïc », de « salaire », *vetana*. Or, est-il dit III 14, 28 sqq., « les officiants doivent se partager les honoraires reçus selon ce qui a été convenu, ou bien en parts égales — sauf pour ce qui est des biens reçus par chacun pour des tâches spéciales (qu'il aurait exécutées). Et dans les rites tels que l'*agniṣṭoma*, l'officiant qui tombe malade après la consécration doit recevoir la cinquième partie (de ce qu'il aurait dû toucher s'il avait pu mener son travail à terme) ; après la « vente du soma », le quart ; après qu'on a fait chauffer le vase du *pravargya* pour (le jour de) l'*upasad* médiane, le tiers ; après (le jour de) l'*upasad* médiane, la moitié ; après le pressurage du matin, les trois quarts. Une fois passé le pressurage de midi, il doit recevoir sa part intégralement. Car (c'est à ce moment que) les *dakṣiṇā* sont amenées... Par ce qui précède, on a expliqué les honoraires pour les rites qui durent plusieurs jours. Ceux qui restent, parmi les officiants qui ont été engagés, doivent se charger du travail de ceux qui sont tombés malades, pendant dix jours et dix nuits ; ou bien (ce travail doit être exécuté) par d'autres, à qui ils l'auront eux-mêmes confié. Si c'est le sacrifiant qui tombe malade avant la fin de la cérémonie, les officiants doivent la faire conduire à son terme (par le fils ou quelque substitut du sacrifiant) et emporter la *dakṣiṇā*. Mais si l'officiant abandonne le sacrifiant, ou le sacrifiant l'officiant, avant que la cérémonie ne soit achevée, il devra subir le premier degré de l'amende pour violence »[1].

1. *Artha-śāstra* III 14, 28 : *yājakāḥ svapracāradravyavarjaṃ yathāsaṃbhāṣitaṃ vetanaṃ samaṃ vā vibhajeran* / 29. *agniṣṭomādiṣu ca kratuṣu dīkṣaṇād ūrdhvaṃ yājakaḥ sannaḥ pañcamam aṃśaṃ labheta, somavikrayād ūrdhvaṃ caturtham aṃśaṃ*

Notons que ces manquements ou délits ne relèvent d'une réglementation légale que s'ils viennent rompre un contrat conclu entre personnes habilitées à entreprendre la tâche visée par ce contrat. Il n'y a pas de délit à laisser en plan un partenaire indigne, disqualifié d'avance par sa façon de vivre ou par un crime : « Un homme qui possède cent têtes de bétail et n'a pas installé de feu sacrificiel, un homme qui possède mille têtes de bétail et ne célèbre pas de sacrifice solennel, un ivrogne, un homme qui a épousé une mécréante, un brahmanicide, un homme qui a profané la couche de son maître, un homme qui accepte des cadeaux que lui font des êtres vicieux, un voleur, un prêtre qui officie pour des hommes vils — lorsque ces gens s'abandonnent les uns les autres, cela n'est point un délit, car il ne fait pas de doute que les rites (célébrés dans ces conditions) sont impurs »[1].

madhyamopasadaḥ pravargyodvāsanād ūrdhvaṃ tṛtīyam aṃśam, madhyamopasada ūrdhvam ardham aṃśam, sutye prātaḥsavanād ūrdhvaṃ pādonam aṃśam / 30. *mādhyandināt savanād ūrdhvaṃ samagram aṃśaṃ labheta* / 31. *nīlā hi dakṣiṇā bhavanti* / ... 33. *tenāharganadakṣiṇā vyākhyātāḥ* / 34. *sannānām ā daśāhotrāc cheṣabhṛtāḥ karma kuryuḥ, anye vā svapratyayāḥ* / 35. *karmaṇy asamāpte tu yajamānaḥ sīded, ṛtvijaḥ karma samāpayya dakṣiṇāṃ hareyuḥ* / 36. *asamāpte tu karmaṇi yājyaṃ yājakaṃ vā tyajataḥ pūrvaḥ sāhasadaṇḍaḥ.*

Sur la logique juridique à l'œuvre dans ce texte, cf. H. Scharfe, *Untersuchungen zur Staatsrechtslehre des Kauṭalya*, Wiesbaden, 1968, p. 314.

1. *Ibid.* III 14, 37 : *anāhitāgniḥ śatagur ayajvā ca sahasraguḥ* /
surāpo vṛṣalībhartā brahmahā gurutalpagaḥ //
38 : *asatpratigrahe yuktaḥ stenaḥ kutsitayājakaḥ* /
adoṣas tyaktum anyonyaṃ karmasaṃkaraniścayāt //